ربا

ای همدم صبا بسوی شهر شیراز
با یار بگو بطور شهناز

سلطان عاشق مسکین غم اندوز
پیغام سلام بروز نوروز

بیچاره که بر تو داش رسانم
در محنت او بسر برانم

میگفت که قدرت ار بدانم
این خاک جان ابر فشانم

باید که غم فراق ما را
بنشینی و تمام شرح با ما

تحفه تب ربع خوب کبریت بنویسید و هر روز در حین نوبه یکی را از زیر سرا همه دود کنند

روز اول ۸ ۲ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۶ ۷ ۵ روز دوم ۳ ۴ ۳ ۴ ۱ ۴ ۲ ۱ ۴ ۱ ۴ ۱ ۴ روز سیم

۵ ۴ ۲ ۶ ۴ ۴ ۲ ۴ ۶ ۴

شرح الاشارات

المسمى بحل مشكلات كتاب الاشارات

لنصير الدين محمد بن الحسن الطوسي

كشف

٤٩ ص

٢٥ مارت ١٩٥٥

[illegible]

لا اله سواه

هو المالك

من الكتب التي وقفها فيما بني وشاد لمن طالعها واستفاد من العباد
سائلا منه ان يذكره بالخير والرحمه فرحم الله من كان من اهل الخير والرحمه
العبد الاقل مصطفى العاطف
كفاه الله تعالى يوم لا عاطف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق والاعانة

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بحمده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق بتمهيده و
صلوته على المصطفى من عباده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بحبائه فلما كان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها بنيانا
هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما تنتج الحقيقة اليقينية من جليها واولاها بان يوقف لها طول العمر على تحقيقها هو معرفة اعيان الموجودات
المرتبة المتقدمة بوجودها وبمبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومباديها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تسعد بابنائها
النفوس البشرية وكان المتقدمون من العارفين بها قد فصلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها قد فاقوا من قبلهم
بالتلخيص والتجويد وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا
في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في نظم الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات
من تصانيفه وكتبه كما وسمه مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملوء بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري
اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شائقة قد استوفق الهمم العالية على الاكتساب بمعانيه واستقصى
الامال الواقعة دون الاطلاع على محاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد
في تفسير ما خفي منه باوضح تقرير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده طريقة الاقتفاء وبلغ في تفتيش ما اودع فيه اقصى
مدارج الاستقصاء الا انه قد بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى
بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شيمة الشارحين ان يتكلفوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تصدوا لتفصيله بما يذب صاحب
تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح
متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الله الرحمن هو احق بالتحسين ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاخوة الخلصان
وهو المجلس الرفيع رشيد الدولة شهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء امتعه الله بما سماه واحسن عقبه ومثواه ان اورد ما يتورّ معانيه
عندي مع قلة البضاعة واورد ما يقف عليه ذهني مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي الصناعة مما هو مبني عليه
وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين الاذكياء واستفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة واستنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر
واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح على الشيخ في مسائل الكتاب بعبارات واضحة تلخيصا ومنبها عليها بالاعراض عن اعتساف ذلك من نظمه الاكتفاء

شرط

التباع قدر مد اليدين حق

٦

من المنطق لا يحلّ للمقصود الذي هو اللازم الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون اللفظ موضوعا لذلك
المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزأ من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على
الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة
على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على
قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل وشرطهما ان لا يكون الاسم
دالا بالاشتراك على المعنى وجزئه كالممكن على العام والخاص او علته وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون باستعمال عقلي من احدهما الى الآخر
قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل
واما قابل صنعة الكتابة فلم يقل الكاتب لان الاول يلزم الاول والثاني لا يلزمه ذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم
واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البعض مبهما باطلة لانه ليس عند شخص بما لا يكون معينا وفي التعيين
ان يقول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو
وما يجري مجراه من الحدود والتامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة
الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات كما سنبين الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث
هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما بداية البحث
يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورد هاهنا لتعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل
المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل
او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يشتمل على اتحاد المحمول والموضوع من جهة وتغايرهما من جهة وما به الاتحاد غير ما به التغاير
فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضاحك
والناطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ يجعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما
وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالشكل المضاف الى المثلث الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
ويجعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده فحينئذ اعتبار ما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما
مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل
لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض
والمحمول الحقيقي هو الاول الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد

الالتزام

2

بالمطابقة دلالة اصطلاحية هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفة من كونه عبد الله فلست تريد بقولك
عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع اخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ عبد الله نعت له لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب
ما يخالف المفرد ويسمى قولا ومنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل
على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء
من لا انسان يدل بمراده الدلالة التي احد الجزئين اداة لا اسم مفهوم منها الا نوعيته مثل لا وفي فان القائل [illegible] لا يكون قد دل على كل
ما دل عليه في جملة لم يقل في الدار او لا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال فصل في التعليم الاول المفرد هو الذي ليس
لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لجزئه دلالة ما
ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان يلزم التقسيم بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على
شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك هو سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان
دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى
يقال انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة
اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو اما ان
يراد به دلالة على شيء اخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل بكون ذلك الجزء لفظا اخر
اسمه دالا على معنى اخر بارادة اخرى ولنسم كلا منهما فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني
بعينه فيحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد
متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان
تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال ما على شيء ما ولا يكون الاول معقولا من بعث والثاني غير معقول فاذن رجع الى حال الالفاظ
يتغير بها احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المؤدى المعنيين واحد وكذلك يعامله سواء سمي مركبا او
مؤلفا ثم رجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا ادل في الرسم القديم ذكر الارادة
تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء حتى لو دل بارادة اخرى
على شيء لا يكون من حيث هو جزء ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف في الاصطلاح الجديد لا فائدة له
في العلم قوله ومنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل اقول يحتاج الى بيان ان الاسماء والافعال والحروف تشترك في اربعة اشياء
وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها والفصول هما دلالتها في نفسها او في

غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات ما هو قائم بنفسه وهو الجوهر وما هو قائم بغيره وهو العرض ومن المعقولات معقول بغيره وهو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال
في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان اعني ان يقترن بها الفعل زمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك
والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات الموضوعة
كقولك امشي تمشي فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدام لها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ
على حد الفعل اذ هو يتناول احدهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة والفعل لا
بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم يشتمل احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا
لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود المعنى مع عدمه لا يتعلق بالفعل بعينه فهو في نفسه اما مقتضى
الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء
بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كاليوم ومنها
ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان
المعين الذي يحصل المعرفة اما ما يعني بانه بحسب حصول المعرفة فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده
الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات فان الفصل الذي يميزه عن الحرف لا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك المتعلق والافعال الناقصة ما نقص
منها الدلالة على تمام المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد غلط بعضهم ان
الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو غلط فاحش يحققه النحاة
فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على الضمير في عكسه والكلمة في لغة الفرس [illegible] عليه ووضعها في الحال ويسمى [illegible]
ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي
في زمان معين بعينه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي من هذه الثلثة يكون على ستة اوجه اثنان منها
تامان بحسب النحو وهما تاليف اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقوله الشيخ ان القول التام
الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم
التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب
اليه النحاة اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا اسم مفهوم منها
نوعيتها كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير [illegible] مفهوم مدلولها وهو المراد بالنوعية فالاداة المقارنة لها تدل على

علیه فی مثلها کقولنا الانسان والفرس العاقده ... اما ماهیة ... لا یکون یدل علیه فی مثلها کقولک زید لا والاول بالنعت ناقص لا یکفی فی ...

لیس بالنعت الا بعد الا اتصاف الی الموصوف   الی اللفظ الجزئی واللفظ الکلی اللفظ قد یکون جزئیا وقد یکون کلیا والجزئی هو الذی

یمنع نفس تصور معناه من وقوع الشرکة فیه مثل المتصور من لفظ زید فانه جزئی کذلک فحینئذ یکون الکلی بمقابله وهو الذی لا یمنع نفس معناه لا یمنع من وقوع

الشرکة فیه فان امتنع امتنع لشیء خارج مفهومه فبعضه یکون مشترکا فیه بالفعل مثل الانسان وبعضه یکون مشترکا بالقوة والامکان مثل الشکل

الکری المحیط بانتی عشر قاعدة مخمسات وبعضه لیس یقع فیه لا بالفعل ولا بالقوة والامکان لشیء غیر نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا یجوز وجود شمس

اخری مثال الجزئی زید وهذه الکرة المحیطة تلک وهذه الشمس مثال الکلی الانسان والکرة المحیطة بها مطلقة والشمس   الجزئی الذی ... هو

الحقیقی والاضافی هو کل اخص یقع تحت اعم ولئن کان کلیا فالمعنی الاول کالانسان تحت الحیوان یقال لهما الکلی ... وهو مفهوم الکلی

اقسام ستة بان قالوا اما ان یوجد فی کثیرین غیر متناهیة او متناهیة او فی واحد فقط او لا یوجد اصلا والاخیران اما ان یمکن وجود ... فی کثیرین او لا یمکن

لشیء غیر المفهوم وامثلتها الانسان والکواکب ... والشمس والکرة المذکورة و... لا اله ... ذکر الشیخ کفاه وما فی الکتاب

طاهر   الی الذاتی والعرضی اللازم والمفارق ولا یکون من المحمولات محمولات ذاتیة وعرضیة لازمة وعرضیة مفارقة ولیس ... الذاتیة اعلم

المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها والشیء بالمقوم المحمول الذی یفتقر الموضوع الیه فی تحقق وجوده ککون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا او کون

السواد عرضا فالمحمول الذی یفتقر الیه الموضوع فی تحقق ماهیته ویکون داخلا فیها جزءا منها مثل الشکلیة للمثلث والحیوانیة للانسان وهذا الافتقار فی

تصور الجسم جسما الی ان یقع عن سلب المخلوقیة عنه من حیث تصوره جسما ونفی فی تصور المثلث مثلثا الی ان یقع عن سلب الشکلیة عنه وان کان ...

...فراغ عام بل قد یکون بعض اللازمة غیر المقومة بهذه الصفة علی ما سیتلی علیک ولکنه فی هذا الموضع ... کل محمول فهو کلی حقیقی لان الجزئی الحقیقی

من حیث هو جزئی لا یحمل علی غیره وکل کلی فهو محمول بالطبع علی ما هو تحته وربما یخالف الوضع والطبع کقولنا الجسم حیوان فهذا اراد الشیخ بالمحمولات

... بالطبع ... ذاتیة لموضوعاتها او عرضیة قد یستعمل الذاتی معانی کما یحکی ... باسم المقوم وهو اما ما ... الذاتی

فیکون داخلا فالعالم الذات او البسیط المطلق لا ذاتی له بهذا المعنی واما ما هو یعم الذات فهو ذاتی بالقیاس الی ... الذات المنکرة بالعدد فقط وکل

ما سواهما ما یحمل علی الذات بعد تقومها فهو عرضی والجمهور یجعلون الذات القسم الاول ویکون الثانی لکن الذاتی عندهم منسوبا الی الذات او الذاتی الا الشیء

نفسها وبالجملة لا تخرج عن الذات ... والعدد ... والثلث خاصة احدها انه لا یمکن ان یتصور الشیء الا ان یتصور ما هو ذاتی له وما یشبهها

ان الشیء لا یحتاج فی اتصافه بما هو ذاتی له الی علة مغایرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشیء یجعله لونا فان جعله سوادا جعله لونا

وما لیس ... ما هو ذاتی له وجودا ... وهذه الخاصة انما توجد للذاتی بعد اخطاره مع الشیء الذی هو ذاتی له ومن اللوازم

العرضیة ... الذاتی فی الخاصیتین الاخیرتین ... الاحتیاج فی اتصافه بالزوجیة الی علة غیر ذاته ولا یمکن رفع الزوجیة عنه فی الوجود ولا

التوهم الا ان الذاتی ... الذی هو ذاتی له ... بالعرض اللازم ... معلولة ... علل الماهیة علل الوجود وقد

ان الشیخ فی هذا الفصل الاول ... والشیء بالمقوم المحمول الذی یفتقر الموضوع الیه فی تحقق وجوده بل المحمول الذی یفتقر الیه الموضوع

فی ماهیته ... ویکون داخلا فی ماهیته جزءا منها مثل الشکلیة للمثلث یرید به القسم الاول من الذاتی وهو الذی عند الجمهور وقد یقع له جزء

الماهیة بالمجاز فان الجزء الحقیقی لا یحمل علی کله بالمواطاة والذاتی یحمل علی الماهیة بل انما یکون اللفظ الدال علیه جزءا من حدها فهو تسمیة الجزء الذی کذلک وقد اصطلح

الی اطلاق الجزء علیه لمقومه العارض عنه ثم انه فرق بین علل الماهیة وعلل الوجود بالخاصة الاخرة المذکورة فانها موجبة لعلل الماهیة غیر موجبة لعلل

الوجود افعال ... فی تصور الجسم جسما الی ان یقع عن سلب المخلوقیة عنه من حیث تصوره جسما ونفی فی تصور المثلث مثلثا الی ان یقع عن سلب

الشکلیة عنه قال   الفاضل الشارح الامتناع عن السلب او القطع بالایجاب الا ان الامتناع عن السلب استلزام اخطار الذاتی بالبال

الا الذی هو شرط فی ان یظهر الخاصة المذکورة له والقطع بالایجاب لا یستلزمه لانه قد یکون بالفعل وقد یکون بالقوة القریبة من الفعل عندها

لا یکون الذاتی محظورا بالبال بل یکون الذهن مطلعا علی الالتفات الیه ولذلک عدل عن ذکر القطع بالایجاب الی العارض عنه بالامتناع عن السلب

اقول   وهذا فرق ضعیف لان الامتناع عن السلب والقطع بالایجاب متلازمان وحکمهما فی استلزام اخطار الذاتی بالبال اذا کانا بالفعل

او فی عدم استلزامه اذا کانا بالقوة واحد قوله من حیث تصوره جسما فائدة هذا القید لیس اعتبار الماهیة مع الوجود لا یکون الا فی التصور ... لها

عبارة عن علل الوجود الا انها ک... قوله ... فاعم ... الذاتیات من جمیع الاوصاف فان بعض العرضیات ... کما فیه

کامن بل هو فرق خاص بین الذاتیات وبین لوازم الوجود الغیر اللازمة للماهیة ومثلها ان یعرف بین المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة

فان التضلیع وان کان یعم المثلث وغیره لکنه ... الفرق فی الموضوع المطلوب   الی الذاتی المقوم اعلم ان کل شیء له ماهیة فانه انما یتحقق موجودا

فی الاعیان او متصورا فی الاذهان بان یکون اجزاؤه حاضرة معها   الماهیة مشتقة عن ما هو ... السؤال بما هو والمراد بها کل

له ماهیة مرکبة دون البسائط ویدل علیه ذکر الاجزاء وانما خص البیان بالمرکبات لانه یرید بیان القسم الاول من الذاتیات الذی یعرفه الجمهور قوله واذا

کانت له حقیقة غیر کونه موجودا واحد الوجودین وغیر مقوم به فالوجود معنی مضاف الیه ... بالوجودین الخارجی والذهنی والشیء قد یکون حقیقته هو

هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا یکون هو ما عداه لکنه اذا اخذ موجودا کان الوجود مقوما له من حیث هو کذلک قوله فالوجود

معنی مضاف الی حقیقته لازم او غیر لازم الوجود اللازم هو لما یدوم وجوده وغیر اللازم لما لا یدوم   واسباب وجوده ایضا غیر اسباب ماهیته

مثل الانسانیة فانها فی نفسها حقیقة ما وماهیة لیس انها موجودة فی الاعیان او موجودة فی الاذهان مقوما لها بل مضاف الیها ولو کان مقوما لها

لاستحال ان یحصل معناها فی النفس خالیا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان یحصل المفهوم الانسانیة فی النفس وجودا ویقع الشک فی انها هل لها

فی الاعیان وجود ام لیس اما الانسان فعسی لیس لا یقع فی وجوده شک لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئیاته وکل لیس یجد مثالا الا من العرضیات

معاما او   اسباب الوجود هو الفاعل والغایة والموضوع واسباب الماهیة هی الجنس والفصل من حیث الوجود فی العقل والمادة والصورة

من حیث الوجود فی الخارج قوله تجمع مقومات الماهیة داخلة مع الماهیة فی التصور وان لم یخطر بالبال مفصلة المرکبات التی لا یوجد اجزاؤها متمایزة

لسبب

فللانسان التصور لكل من من اجزائها وتفصيلها وملاحظة كل واحد منها وحده متميزا عن غيره وذلك لقوة المميزة فالتفات بالقصد الاول
المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني لا يكون علة في الوجه مغايرا للالتفات بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة
المتمايزة الحاصلة عنده بحيث يشير في المتصور الاول وقد يكون حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون يكون الثاني معه كذلك وان كان
الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له بحضوره مرتبا ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات مجرد عن بحثهم الكسابك كالمعلومات
الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها مرتبا فجميع معلومات المهية احالي مع المهية في التصور اشارة الى حضور المتصور
الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له مهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة
التصور المفصل الثاني الذي ذكرنا وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال متمثلة اشارة الى المثال المذكور من المعلومات
الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر بغير كلامه من غير شائبة فيه كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء تخرج في هذا الموضع من المنطق
بهذه المعونات اشارة الى الذاتي المعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله
ولان الطبيعة الاصلية لا يختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية هو بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وتقدم المعرفة
مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهومها وقوع الشركة فيها فلو وجدت من حيث هي لا من حيث كونها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون معروضا لهذه المعاني ويصير عارضها واحدا او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك
العارض والمعروض شيئا لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع او طبائع اعيان الموجودات في حقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي
وتسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها
وهي قد يكون غير محصلة فيحصل باشياء تعرض لها وهي المعاني الجنسية التي يحصل بالفصول وقد يكون محصلة يتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف
بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها
لا تتشخص بجهاتها اي الطبيعة النوعية انما تتقوم بالاشخاص المحصلة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما تتقوم بتلك الاشخاص قوله وتعضل علبها
يتخصص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي
مهيتها المختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله وهو المقصود
وذلك نحو الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم
كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه
والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحبة بالصاحب اما دائمة ومصاحبة وقتا والمصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن
ان يعلم ولا يكون والاول يسمى اللزوم في العرف والثاني يسمى الاتفاق فان الاتفاق لا يخرج عن شيء الا ان الجاهل يسميه الاتفاق فاللازم

فههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال الست فانه لم يكن معلوما والذي ايضا المحمول الذي لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال الست معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب المهية
ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات دائما وبالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس
الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين في هذا واما
من لواحق يلحق المثلث عند المقايسة لحوقا واجبا المحمولات الخارجة اما ان يلحق الموضوع لانه بالقياس الى شيء خارج عنه بل بالقياس بعض
الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ماهيته كالضاحك والاسود للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والسواد فيه
يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه بالقياس الى العلة صار نصفا وثلثا ومساوي الزوايا
لقائمتين محمول على المثلث عند لحوقه بالقياس والانه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم
والثاني ما عداه سواء لحقه لحوقا دائما او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسة لحوقا واجبا قوله ولكن
ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها صفة غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد التقوم قوله وكذلك امثال هذه
لكانت المثلث وما يجري مجراه مركبا من مقومات غير متناهية وذلك لان معانيها لكل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكان ان والمثلث مساويه لقائمتين
متناهية ولصفات غير متناهية وهلم جرا وقوله الفاضل الشارح بانه جعل المحمولات التي بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع
موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصفة الكلية غير متناهية لو فرض اللاحق عند الحرارة والحق
كون الشيء محمولا على شيء خارج او عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا النسبة مثلا انما كون الموضوع
اسقط فليس في خارج العقل امرا زائدا على النسبة وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية وانما كون بعض المحمولات غير متناهية
بحسب القوة والامكان فلا يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها
العلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات ليس الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا يوجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة
معه لا ما يستحيله الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة
فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يبين ان لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فانها نوعا
من المتعصيين انكر ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا الحكم معدودا في
الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي وادرد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاوية لاقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان ثبوت المحمول اللازم
من لم يكن لزومه للموضوع لا بوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول الماهية يقتضي ذلك اللزوم او يكون بوسط امر مغاير لهما فالقسم
الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصور حدها فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي

ان يكون للمؤلف قصد بذكره في جملة المقاصد التي تستعمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقوما لموضوعاتها بل يكون اعراضا
ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه لم كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم
وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورين المقتصرين وهو مطلوب
الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشيخ على ذلك والى حمل تلك
الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان تفسيره بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء آخر فانه
لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا نعني بلزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم
بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن
منتقلا من كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بانها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان
اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب بينها لا انها تنتهي الى غير النهاية بل يمكن ان يتسم الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك
الملازمات المتتالية الى غيرها ولكنها تقف في الوجه فضلا عن ان يكون غير محصور واللوازم التي هي غير محصورة هي التي يشتمل على امثالها اكثر العلوم
فانها هي التي يكون بحث تمام الموضوع لا غيره وهي انما يحصل عند تصور الامور التي بها تمام الموضوع وتصور تلك الامور التي هو شرط في حصولها
ليس بواجب الحصول الى المرتبة المؤدي الى حصول تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ويرجع الى ما كنا فيه   وان كان لها وسط يبين
به   اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة   قد علمت وجهه   اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا
بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط   واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا   اشارة الى ان الوسط هو الذي عند ملكه اللزوم
اي به تقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يوضح ان المطلوب في حال الوسط الى اثبات ان اللازم بين بنفسه بتحليل اللوازم الغير
البينة الى البينة وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع
ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاستدلال [illegible] الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له
وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا [illegible] ان [illegible] يشتمل على اصناف البراهين
وسمى الاول الماخذ الاول والثاني ماخذا ثانيا فهو لهذا الوسط لم كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما
له فهو اشارة الى الماخذ الاول واما لم تحاله يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا عنه [illegible] يكون [illegible] الا ان يوصل
هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى هي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بانه
قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسطا اي يحتاج كل وسط الى وسط وتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم
المفروض ثبوته ومع جواز تسلسل على الخلف من وجه آخر وهو كونه لا وسط [illegible]

مقوم له

اي لزومه اي وسطه

واذا لم

واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله ولم يكن وسط وبعضه لم يكن بينا فعلى ما هو قوله ان لم يتجه فيها الى اللازم
بين اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول بقي القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اشار الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما مقوما
اي لم كان الوسط المفروض والا لازما للموضوع مقوما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة هنا الى
الا انه لم يفصلها اختصارا بل قال ان ابطل القسم الاول واحتاج الى توسط لازم اول ومقوم غير متناه في ذلك اللازم بلا وسط الى
تسلسل الى غير النهاية   اقول   فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز ان يكون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم او
مقوم وما بطل هذا القسم بقي القسم الثالث الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع ذلك مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط
ثم صرح بما اراد منه بقوله فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم   اقول   ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله فلا يلتفت الى من
قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقدم الكلام في قوله ثم من امثلة ذلك كون كل عدد مساويا بالآخر او مفارقا له مثالا للازم
البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم والانواعه اما لحقها لعشار بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل
اما نسبة هذا الشيخ الى التطويل لانه لم يفصح بمحاذاته لاقسام العلوم وماخذ البراهين بل مطابقة للوجه والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقرير
وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان المهملة اقتصر حيث هي شأن من لوازمها فانما اقتصه بيوم لازمها بغير وسط وان لم يفعل من حيث
هي شأنها من حيث هي لا يستلزم شيئا وقد حصل [illegible] بهذا حاله لا بسم كما ذكر لان القسمة فيها [illegible] فوفاه فان من اقسامها ان
تكون لها بعض لوازمها ولكن لا من حيث هي بل بعضها بتوسط بعض على تسلسل الدور والتسلسل او لا على تسلسل احد منهما وما لم يبطل هذا القسم لا
يتم برهانه   الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع   اما لم يعلل فجميع المحمولات
التي يفارق لانه يقابل ما يمتنع ان يفارق عن اللازم هو ما يجوز ان يفارق ثم ينقسم الى مفارق والى لا مفارق هو ما يدوم مع صحة انفكاكه كون
ابد يعير [illegible] طول عمره مثلا وقوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا حالا وقائما مثل انه يدرك الاعشار
فالسريعة السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالمحموم   ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس
بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا   لكنه يسمى عرضيا   ويشد كر قوله ومنه ما يسمى عرضيا هذا العرض العام   الى الذاتي بمعنى آخر
وربما قال اهل المنطق ذاتي في غير هذا الموضع وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
جوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ما يحصل بالتركيب وكل ما يلحق الموضوع فهو لم يلحقه لانه هو واما لم يلحقه لامر ما وذلك الامر اما
مساو له او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني ما يلحقه لامر مساو له كالفصل او العرض الذاتي
الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته لان الاول يلحقه بغير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي الذي في القسم المذكور

الاقسام

6

وهو المحمول الذي يوجد الموضوع في حده الآن الاصطلاح بعضهم لم يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك الا انه في سائر العلوم
سماه بحث بيان موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراضه اوله وقد يحمل على
انواع الاعراض الا انه كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول لا يكون
الماخوذ في الثاني حيثه في الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات الراجعة اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وقد
يكون منها ما يوجد في حد موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه وبعد ما يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوجد
في جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا ما دخل بطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يحصل الاول والبعد الاول والاخر اعداده اما الملحق الموضوع
لا امر عام له هو هو بهذا الاعتبار موضوع موضوع القضية اذا ارادته موضوع العلم فكيفما فيه لم يتوها يوجد موضوع العلم في حده مثل ما يلحق
المقادير او جنسها من المناسبة المساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا الفصل من الذاتيات يحتمل باسم الاعراض الذاتية
مثل انها يستعملونه من المطوسة للالف المناسبة المعدارية بالمعنى العددية كالمرو والمسركة بينهما المناسبة المطلقة وهي جنس لهما فالمناسبة اذا اخذت
على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية بالا انه يستعمل
في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال ما يلحق المقادير او جنسها وقد يمكن
ان يرسم الذاتي رسم او رسما يجمع الوجهين جميعا اما قال برسم ولم يقل بحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها الا يشترك في
الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما يشترك في لوازم مميزة لها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوجد في حد الموضوع او يوجد الموضوع
في حده فالاول معناه اعراضه الذاتية المذكورة اولا والثاني ارادت يجمع جميع الاعراض الذاتية مثل ما يوجد في حد الموضوع او يوجد الموضوع او
ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضا له كما مر واعلم انه اخذ المقوم في الحد لحد طبيعي واحد الموضوع فيه اخذ اضطراري قرين
قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي بما يوجد الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اورده الشيخ في الشفاء وسعه بعلاوه المتأ
وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع مهيته ووجهه مميز عن مهية العرض ووجهه فكيف يوجد في حده وانه الاعراض عن متعلقة في مهياتها الموضوعاتها
بل يتعلق بها العوارضها وهي لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع علته وهو ما يحمل على
الشيء لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء لما هو هو فان ذلك لان المهية يقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة
المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يبحث عنها ما يقتضي بخصوصها موضوعاتها فيعرفها
بحث اسبابها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها وادخالها في انفسها فانما يكون عن تسميته من حيث المهيات على الموضوعات ان كانت محاسه
المهيات حيث الوجه والحد التام يشتمل على مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كان من تلك المهيات ساقطا لا احتياج لها ولا اصول ولا حدود لها وانما لها احساس
وفصول الحدود الثامنة يشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتمل على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها الا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور

باخذ چار

دو اتها التعلقاتها الى موضوعاتها اما ما يقتضي التعلقات انها فانما يكون مفهوما بها مركبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وبقي ان يحد باعتبار
الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود عن التعلق به في المفهوم ولا يطلع التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة
التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي مثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم عن التعلقات بموضوعاتها وذلك كما
المساواة اتفاق في الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد الحسابي وقد اورد الشيخ بعينه في مواضع اخر
فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط
وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في امثالها ولست ادري كيف يصح هذا الفاضل الذي
لم يقلد المتقدمين فيها التحالف المجمع في جعلها اعراضا ذاتيا لما لم يحالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به محقا عامين نفسه لهذه التعريفات امام يحن معاشر المقلدين
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المساوية لموضوعاتها كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية
او بحسب المهية فلنا العذر على ان يتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان يجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع
الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب المهية وحدا على ما اشار اليه الشيخ فكمن انما نطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما
الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل العرضيات والاعراض الذاتية الاولية فقط يعلله الشارح لها
بها وبخرج منه المقومات البعيدة كاجسام الاحسام وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فان الرسم الجامع للذاتيات
بالوجهين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات فالملحق الذي لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو اعم
منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك كلحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان
لم يذكر قسيما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مساو له وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان
للتعجب المساوي له وانا القامس الذي يلحق الملحق له ساقط بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو انه خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره
الشيخ الى المعقول في جواب ما هو كما المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو
هؤلاء لما سمعوا ان الجسم مقول في جواب ما هو حيوان المقول في جواب ما هو هو الجسم لم يميزوا بين الجسم والفصل كما حكى عنهم وعن
امثالهم في كتاب الجدل فاذا احصل عليهم اي اشتبه عليهم التحصيل لم يؤد اليه طبعهم الفاسد جماعة علموا انه ذلك ان يذكروا انهم عنوا بالذاتي
اجزاء المهية لم يمكنهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ بكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل
عليهم لا يفرقون ولم يقل انهم يقولون كذا لانه لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وجدها غير صالحة للجواب ما هو دخل انها من الذاتيات ما يصلح لذلك
منها وما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام بمعنى الجنس وهو المراد بقولهم فان اشتهر بعضهم ان امر كان الذي يقول انه مقوله هو ان المقول في جواب ما هو
من جملة الذاتيات ما كان مع ذلك اعم ثم يتبلبلون اذا حوقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم ولم تجعلها مثل انسان انها فصول

الاحكام وتسويتها — تعالى يسلك الى اللبس اي اختلطت والمراد كلامهم مختلطا اذ انبهوا على ما هو مقصود لهم وذلك بارادة حصول الاحكام
كالجنس للانسان فانها اذا اثبتت له كونها معلومة للاحكام مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها مقصودا لهم لما وقع السؤال عن حقائقهم
ولعله سيعقل تحقيق ذلك فقال لكن المطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات بغير ما سوى ماهيته حتى كان
كل ماهية انما تتحقق بما يكون اجزاؤها حاصرة معها فان ... يكون الجواب بالماهية ... على ... لقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين
الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان بعض الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يعرفوا ان بعض الجواب الجزئي الماهية
وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية بغير الدال ... الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه
هو ان الجزء اذا افرد مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا افرد مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اولا يمكن ان يحمل الاشياء الاول
الواقع بين جواب ما هو وبين الدال كان على عدم الفرق بين بعض الجواب الداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الدال الذي هو جزء الماهية فقط
على ما تقتصر عن فهم ويحمل الاشياء الثاني الواقع بين الجواب وبين الدال الاعم على عدم الفرق بين بعض الجواب المقول في الطريق فيكون المقول في طريق
ما هو هو الدال الاعم وح يكون الداخل في الجواب عام المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المساوي للجنس والفصل في الجدل
على ما استعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الدال الاعم فان الدال المساوي انما يكون عندهم حدا او اسم الشيء
يعرف بالدال الاعم اولا ثم يعبر بالمساوي حتى يحصل ... الاعم ... يقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو
تحصيل الماهية . واعلم ان سؤال السائل بما هو تحت ما وجهه كل لفظ هو انه ما ذاته او مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى تحصل
ذاته المطلوب في هذا السؤال حقيقتها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انما يستعمل هذا اللفظ على عرف بان
ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه الى ما ... على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وان ... ان لهم
عن العدول عن الظاهر في العرف غني . ... ذلك لان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما ورد ... لا ... الا ... على
مفهوما لها بحسب عرف اللغة لم يطرأ عليها النقل الاصطلاحي ... مما كان للتحقيق مفهوم ما هو ... هو مفيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهوم
الاصلي وبين ان ما هو ... الاعم حقيقة الذات او غير مفهوم الاسم بالمطابقة كما ... في باب المطالب من ان ... الذي يجعله القوم
ليس هو احدهما لا حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه بعض الجنس ... وما يخصه بعض الفصل والامر الاعم الذي ... هو ما به الشيء
هو بعض حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فان ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان هو ... الاصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك
ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان يسندوا ذلك الى القدماء فان بعضهم
في هذه الصناعة ... مصطلحات القدماء مع ... ولم يلزمهم ... ولم يمكنهم ذلك مع انهم ... عني
التعسف على ما سنبينه . الى اضافة المقول في جواب ما هو اعلم ان اضافة الدال على ما هو من غير تعيين مفهوم العرف ... بعض

بما هو

8

بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان الشيء المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او جزئيا
والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وبهذه اربعة اصناف في الجواب ... الجواب عن
صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده والا يجاب بذلك اذا اشاركه غيره في السؤال
فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال
بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء
او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص
جعل المط في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل ... انه ما هو وهو ... من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب
احدها الخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان . الحد قد يكون بحسب الاسم وبحسب ما هو
طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ... ما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلتعلم ... مثل دلالة
الحد على المحدود والعلة تخصيص باحدهما فان ... على ماهية الاسم لشمولها . والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب ... حين يسأل عن جماعة
مختلفة فيها انسان وفرس وثور وما هي وهنا كان لا يجاب ولا يحسن الا الحيوان . اما انه لا يجاب لانه لا يسمع ... تمام الماهية المشتركة واما انه
لا يحسن فلانه لو اورد الحيوان بدله لكان المورد مستعملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل . فاما الاعم من الحيوان كالجسم
فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان مع الفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية . هذا شروع في بيان ذلك بان
المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له والاول باطل بالجمع وذلك ظاهر الى ... في ابطال المساوي مثل الحساس والمتحرك
بالارادة طبعا وان ... انهما مفهومان متساويان ... سلك ... معا ... المشتركة ... دالان على الماهية واما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان
مفهوم الحيوان و... ان الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لانه لو كان اثنان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فصلا
فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول متحدة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي بسيطا
لا يدل عليه ذاته الا بعرض ذاتي له فيسمى له الاسم ذلك العرض كالناطق المسمى النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان ... بعدم
احدهما على الآخر فقد يسمى عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك
في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مصدر الحس والحركة فاشتق له اللفظ منهما ولما لم يكن هذا
التحقيق مطبقا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان زعما انهما مفهومان ان زعما . وذلك لان المفهوم من الحساس
والمتحرك ... ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الاسم هو انه شيء ذو نفس فاما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم
هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون من هذه الاجسام . يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا يدل على

اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية الجنسية المبهمة بعد تحصيلها انما الشيء الذي يحصل بها او
يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهومها اذ لو كان يشتمل عليه لكان ماهية الاشتراك احد اقسامه الا مسارا والاسباب الداخلة في
الخارجة بلا خلاف وان اطلق اللفظ كذا ابدل على كذا فالمعنية طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد هذه الدلالة
الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع
والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان اللفظ انما هو ما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم يتعلق
بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه يتعلق الهوية كما تتعلق اللوازم غير مقصوده مطلقا وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود
اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له والمراد لو كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان الاسم المفهوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق
لكن مدلول الجمع على المرسل به الا يصلح في جواب ما هو وهذا بان الذي يصلح فيما يجيء ولم يكن جوابا عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها
حيوانات وبهذا يصرح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان الاسم المفهوم كالخواص بعد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في
المواضع والالكان لتسوم انه مهجور على الاطلاق كذلك الحدود والناقصة التي يخلو عن الاجناس وانه السبب وقد صرح بذلك في السفاء
في الفصل الذي يقسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدلالة على الماهية الى الجنس والنوع ما يدل عبارة والجنس ما يدل على ما يدل
عليه الحيوان الا بالالتزام فلم يحسبا اد المراد بهما الدلالة بما يدل بالمطابقة والتضمن وبه انه صرح على التخصيص بهذا الموضع
ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه من المفهومات المشتركة بينها التي يحصلها وما في حكمها وضعا سالما انما يحلي عما
يخص كل واحد منها يريد به اذا اطلق الاقسام باسره من الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي يخص بها
المختلفة الماهية بعينها ويخلو عن فصل كل واحد منها وهذا واما الثالث فهو ما يكون مشتركة وخصوصية معا مثل ما اذا اشتمل عن جماعة
هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب على الشرط المذكور انهم اناس اي من غير تعيين العرف اللغوي واذا اشتمل عن
وحده ما هو يشمل الجواب هو كان الذي يصلح ان يجاب على الشرط المذكور انه انسان اشار الى الفرق بين ما وبين ان الاول قد يرسا
والثاني انما يطلب العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد او ما يجري مجراه لان الذي يحصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم للانسانية
مادية التي هو منها حلول في رحم امه وغير ذلك عن صلبه يريد لم يعرف بين الاشياء التي يدل على معنى كالحيوان يحمله اشياء مختلفة الحقائق
كالانسان والفرس وبين الاشياء التي يدل على معنى كالانسان يحمله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولم يورد الشأن في ذلك بعده وهذا ان يقول
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان لا يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول

معولا

١٣

معولا على المجموع حال المقارنة وبهذا الاعتبار قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما
يضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون محصلا بنفسه وانما يضاف اليه المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا
لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يبقى حينئذ يبقى على اشياء لا يختلف بالعدد فقط وبهذا يشير كان في ان المعنى الاول يبقى على الحاصل بعد
لحوق العوارض الا ان اللاحق يعطل العوام ذلك المعنى في الصورة الاولى يسمى فصلا واللاحق بعد النوع في الصورة الاخرى يسمى عارضا
والكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان
اقترن به الناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق لا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان
يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا به ومحصلا
كان نوعا والحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه بعدم الجزء في الوجود والحيوان الثالث ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو نوع هو هو ولا
ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل انه شيء بعينه او غيره
شيء بعينه ويحصله ويصير هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان بعينه انه ما خوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصله لا يعقد
اصلا في الماهية بل ربما تحصله تحصلا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء
التي يحمل على معنى ويحمله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يحمل عليه ويحمله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر ذلك فنقول لما كان
الانسان نوعا فلما كان يحصل الوجود فكان كلما يضاف اليه ويقترن به مما يحصله محصلا بالعدد وهو غير مقوم اياه بل عارض له
بخلاف الحيوان لذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يحصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم للانسانية
في مادة التي هو منها حلول لا يعتد عليها ان يقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اسود لم يعدل الشيء بعينه
ولم يكن كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فانما ان يتم بكونه مما يكون
منه فيكون انسانا وانما ان لا يتم بكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد لم الماهية لا يمكن ان يكون كذلك الا بها ان يبدل
ارتفع الشيء الذي هي ماهيته ولم يحتمل التعدد المذكور انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا بعد الناطقية بل لحقته اضدادها
او مغايراتها بعد الناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان بعد فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه
بعد يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي لم يحصل ذلك ليكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان التحصيل الماهية على الفصل لا يحمل
البدل الصانع لها الماهية بل انما يجعله حيوانا ما يقدمه فيجعله انسانا اشار الى العدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان
الذي هو الجنس ولو كان وجود الجنس في العقل مقدما على النوع ولو كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المطلق
اي لو كانت هذه الطبائع المذكورة التي صارت عوارض فصولا في الامر وكانت التي صارت فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن

على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاسماء التي تختلف بالمعاني التي تختلف اي اسماء كانت اذا اسئل عنها بما هو كشف بحال عن كل
واحد منها في الالفاظ الخمسة المذكورة والحد والرسم الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو
الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة
فاما ما يتقدم يعم الذاتيات مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني نوعا من عادتهم ان لم يسموا الكل واحد من مختلفات الحقائق
تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر على ان اسم النوع عند المحققين ما يدرك في الموضعين على معنى مختلفين
المضاف الى الجنس يلزم اعتبار احدهما بالنسبة الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني بالنسبة الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا او لو لم يكن النوع
كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تحتها
باسم نوع الانواع يتناول الجنس الانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع ويجتمع في موضوعاته وتسميته باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يسمى به
الموضوع انه اذا لم يكن تحته جنس كالوحدة والنقطة والان فالنوعان يختلفان في المعنى بلا نسبة احدهما الى الاخر احتصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه
لا لاجل ذلك تحت الجنس تحصيل واما الاخر فلا لاحتمية ذلك ولو كان جاز الا ان المذكور في الموضوع وما بينها جواز مباينة الاضافي للحقيقي
في الموضوعات لكون انواعا الى ان متوسطا من حيث نوعيته على مختلفات الحقيقة وبالنهاية جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات لا لكون تحت
جنس وهاهنا بحث وهو ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة
بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم انه لم يكن له سهو لان الاول يوهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني يوهم ان له دلالة
مختلفة بالعموم والخصوص يلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس وذلك مما لم يذهب اليه احد
ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في
الموضعين ومعناه ان لا اضافة الى الاشخاص في الموضع الاخر الى ان الجنس والنوع من الالفاظ قد يترتب متصاعدة والانواع قد
متنازلة اي بما يدعي الا ان ترتيبه ليس بواجب في جميع المواد ويحب ليس بمنتهى وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعين
من مقومات لا تتناهى فسوف تصور على اخطار جميعها بالبال فان الفاصل السابق والفصل لو وجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية
وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو محال على ما سبق في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما حصلت الاشخاص من الانواع الحقيقية اعني
الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاحكام وما يليها واما الى ما ذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية
النوعية واما المتوسطات بين الطرفين فهما لم يتبين على المنطقي ان يتكلفه يكلف فصول الاثبات اما يحث عليه لم يعلم ان هناك اجناسا عالية
اجناسا عالية من اجناس الاجناس وانواعا سافلة من انواع الانواع واشياء متوسطة من اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها
خواص لا يعلم مع ... مواد الاحكام والانواع باعيانها الا من ... العلم لان المعقولات الاولى ... العلم يبحث عن المعقولات الثانية بالمنطق

الحس

من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في الفصل واحد من العالية الى السافلة في مرتبة خواص ما يليها لا ان العلوم الى ... بما يحث عن
تلك الخواص من الاعراض الذاتية المذكورة وما لم يتعاطى النظر في كلية احكام الاجناس وما يشبها من المتوسطة والسافلة كان ذلك مهم وهذا
عند مهم مخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زنعاعن الجادة يعرض على سائر المنطقيين ممن بعدهم الذي هو المعلم الاول اصح تعلمه
يذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي هو المنتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس
وجعلها سببية صادرة لهذا العلم لا جزاء منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زاد دواعي بيانها عليه ولا شك في ان النظر في ذلك القسم من المباحث المنطقية
الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما
يحتاج في استعمال فوائده الى اقتناص الحدود والكسب المعدمات الى ذلك لانه لم يعرف ان محدوده وكل واحد حدي مطلوب بحيث ان جنس من الاجناس
العالية يقع تحته المهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المقربة ولا سائر المحمولات التي يركب منها المعرفات ويستعاد منها التصديقات بحسب العلل
كما في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لم ينحصر في عدد فانما يستعين بارادها الا استعمال العالية المحدودة عليها وممارسته ذلك
من حيث هو طبيب يحتاج الى النظر الاولي حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فلا ينظر من حيث هو طبيب في مهيات
اسباب ما يستعملها او يستعملها من معدنية ونباتية وحيوانية ومعادنها الا من اراد ان يحصلها من ايسر ابط حفظها مما هي
دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفته يقع في علمه كان ذلك مهم وعد ليس فهم مخروج عن الواجب الالة ما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال فوائده الحافظة للصحة والمزيلة للمرض اصناف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزء من علمه وهذا ذات
اصحاب الصناعات العلمية فانهم يصلون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان جارجا عنها الشيء لاتكمال الوصول الى غاياتها
الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالفصل الذاتي في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما سار
في الوجود او في جنس ما كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالفصل اي ما هو ذاتي له او لا يكون مقولا في جواب ما هو والثاني اما ان يكون داخلا فيه
في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام مهيتها مطلقا او تمام مهيتها المشتركة بينها والذاتي الخارج
عما يقع في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص ببعض منها فهو بالعدد الامتياز عما يشاركه
فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض من الداخل في جواب ما هو وان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى مثل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم
يقل فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الحس كما يحصل ويتقوم به
فذلك النوع انما يميزه ذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
لا يميز الناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد

الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اعم او لا فان لم يكن فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي
هو ما يصلح للتمييز عما شاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز بالخصوص عما شاركه في الجنس الذي يعمهما وان لم يكن … على ذلك كله بل ترك اعم
الذي هو الجنس العالي اما ان يساوي او لا ليس الا واحد منهما يحتمل ان يكون فصلا وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما …
الغني عن امثال هذه التمحلات   ولذلك يصلح لان يكون مقولا في جواب اي شيء هو حال اي شيء هو اما تطلب التمييز المطلق عن المشاركات في
الشيئية وجودها وهذا هو المسمى بالفصل   تنبيه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق هو اولى بعرف اللغة كما بين
ما هو بقوله فان اي شيء انما تطلب التمييز بعين السؤال اي قد تطلب التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اصطلح سمي ما يجري مجراه وفعال
شيء هو وقد تطلب التمييز الخاص عن بعضها ما هو جزء الشيء المطلق وذلك اذا اصطلح شيء اخص منه كما تقول اي حيوان هو وعرض الشيخ في اللفظ
والشيء بهما تعميم الاشياء التي تطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين لهما على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة
لذلك فيهما   وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا للجنس النوع الاخير مثل الحساس
فصل للحيوان وفصل جنس الانسان الذي جنسا للانسان وان كان انما اعم منه   لما فرغ عن بيان ماهية الفصل جمع الى الاشارة الى تفصيله
كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى شيء يكون قد عد وصوله الى فصل الجنس اشار الى ذكر محملا من مناقضة القائلين
المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى ان الموضع بقوله فتعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو   وكل فصل فانه
بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم   يريد ان الفصل الذي يحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران
احدهما بقياسه الى الجنس المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم
تقوم الانسان بكونه ذاتيا له واما توهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقوم غير ما نحن فيه فانه يعني كونه شيئا لوجود الحصة لا يعني كونه جزءا منه والتقوم
التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون مما يعرض اعتبار في بعضه ومقوم النوع العالي مقوم السافل لانه مقوم مقومه ولا بعكس لاحتمال
ان يكون مقوم السافل مما يتصل الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا بعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي
هو السافل نفسه   الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض غير
المقومة لكلي ما واحد حسب ليس بعرض سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم   لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية
وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام وشرط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس
العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي
للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كالمنتصب
القامة بادي البشرة وقد تكون بالقياس الى شيء لا توجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر

ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه … ولا بعكس وربما تكون عرضا عاما لما تحته وربما لا تكون   واما العرض
العام فمنها هو ما كان موجودا لكلي في غيره سواء عم الجزئيات كلها او لم يعم   والعرض العام قد يكون للجنس العالي كالواحد للجوهر والنوع
الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض
له   واصل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا مفارقا للموضوع والمعنى اي بعرف الشيء به ما كان بين الوجود له امثال الخاصة
الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريف ويوجد
الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين وافضلها بالاعتبار الاول ما تكون شاملا لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس
الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما تكون مع ذلك بين الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح   مثال العرض العام
الابيض للققنس ققنس طائر يعرف بالفارسية … هو مسولد عن مسولد وقد يذكره بعضه … الخاصية كما في السواد للغراب
وربما قالوا العرض مطلقا … العام … المنطقيين … الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقع مع الجوهر وليس هذا امر …
ذلك لشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي   المشهور عند الظاهر من اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك
كما ذكر في الحدود والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الاشارة الى ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى
الموضوع فيهما حملهم على الذهاب اليهما واتحاد فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا عرضيا … عرضا عاما لذلك وعلوا
عن كونه محمولا بالاشتقاق وجوهر كونه العرض العام محمولا بالمواطاة   وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا
عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان   كل من احد الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان
الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فقال انه جنس للاسود وفصل
للكثيف ونوع للمكيف … وخاصة للجسم وعرض للحيوان … هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا يناسب الامثلة
هذه الالفاظ الخمسة هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد   هذا اول فصل في … والفصل …
بالنسبة قال الفاضل الشارح … دل على ان الشيخ عزم في هذه الكليات الاشارة الى فصول … على احكام … بحسب المقايسة
عن فصول الكلي في … احكامها … حدود ذاتها او فيما يتبين القول فيما بينها وهذا الفصل في النوع الثاني في عادة المنطقيين …
الموضع انه يشترك المشاركات العامة والثانية والثالثة والرابعة والمناسبات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة بين الكل واحد
من الخمسة قد يحمل على ما تحتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي … على الجسم … وههنا بحث هو ان النوع الذي
هو احد الخمسة اي المنطقي هو معقول ثان … والمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي
موضوع لا بغير كونه محمولا على شيء لا بمعنى كونه محمولا من حيث هو كلي هو باعتبار … والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات

الواقعة في جوابهما فان النوع الاضافي لا يقال الا على ما يحمل عليه من حيث هو نوع اضافي لا يقال الا او فهما والقسمة الخمسية تخرج الجميع وصح الى العقل والى
تخرج الاعم او الى ما يكون مقولا بالقوة مستلزما لما لا يخرج الاضافي وصح من غير اعتبار الجميع وذلك لانا نقول اذا اردنا الجميع مثلا الكليات المحمولة
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهو الجنس او على متفقها وهو النوع واما الثاني مقولة وهو الفصل والعرضية
اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام وهذه القسمة لا تجري مجرى تخرج الجميع وصح مجموعه وانما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات
تنقسم الى ما يمكنه الموضوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن والموضوع اما مساو او ممكنة بالموضوع اذا اريد به العموم والخصوص والعام جنس والخاص نوع له وما لا يمكن ان
يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل وعرضي هو اما الخاصة او العرض العام وهذه القسمة مشتملة على قسم او وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا
او لا يعبر بانه تمام ذاتي النوع الحقيقي فيكون بالقوة مستلزما لا يخص عن ذلك في كل قسمة تجري مجرى الى انواع الاضافي   الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه
كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء
لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت
حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا عرضيا   الكلي هو الجنس
ولذلك وصفه اولا برسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي يلحقها اسم كيف الجزئيات
فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس الحقيقي هو المنطقي لا غير واما قال في رسم الفصل كلي في جواب اي شيء هو في
جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب اي شيء هو لا انها تعقل مميزة تمييزا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا
اوليا لان الجنس العالي يحمل على الصنف حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى العرف العالي ظاهر واما جعل هذه الاقوال
رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لمهيته الكليات غير معلوم ان ماهيات الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي المختلفة الحقيقة بالاشتراك سوا
حمل عليه ولم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فامر عارض له بعد تقومه وكذلك البواقي واما اورد التعريف برسومها دون حدودها لانها اشد
مناسبة لبيانها المقدمة   الى الحد الحد قول دال على مهية الشيء   هذا احد الحد وقد رسم بانه قول معلوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات الحد تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه
جسم او جوهر ناطق التام لا يكون الا واحدا واما الحد الناقص فيكثر بعضها بعض الفصل يعني بحسب ارادة الاجزاء والمنه ما يكون بحسب الاسم
ما يكون بحسب المهية كامر والمراد ههنا هو الذي بحسب المهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على المهية بالمطابقة كالاسم لان
الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحد والناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا
الاسم من المشتمل على اجزاء اقل واذا اطلق هذا الاسم فالمراد به التام الذي هو الحد الحقيقي وصح واتاه على الشيخ في هذا الفصل   ولكن
في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هو جنسه والمقوم الخاص فصله   اشارة الى ان

الدال على المهية اما يكون مشتملا على جميع المقومات   واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا او مركبا والمركب اما الذي يكون في العقل فقط
واما الذي يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو المركب من الجنس والفصل وبحيث يكون كل واحد من المركب او اجزائه مقولا بالمواطاة على المهية والمركب
الخارجي قد يكون من اشياء متميزة شيئا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير متميزة شيئا واحدا كالسواد والعفوصة في البلقة او من
شيء ما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء مضافه الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل
وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري
مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحد التام المذكور وهي ذوات المهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الخارجية فتحدود
مؤلفة من حدود البسائط ان كانت ذوات حدود والا من رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على المهية اريد على خصوص الحدود ذوات المهيات التي
هي المركبات العقلية ولا يحل ذلك قال ويكون بعد الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت فقد سقط الشك الذي يورد عليه هو قولهم ليس كل حد مركبا
من جنس وفصل   وما لم يجمع المركب ما هو مشترك وما هو خاص به لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر المركبات
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص به   وما لم يكن للشيء مركب في حقيقته لم يدل عليه بقول يعني بالقول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط
قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا اذ يقول يكون رسما ولم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحد في افادة تصور
ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تخص سائل الذهن بها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في
افادة العرض   وكل محدود فهو مركب في المعنى   هذا صريح بانه يريد المركب العقلي   ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز
كيف اتفق ولا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار امر اخر بل تصور المعنى كما هو   الظاهريون يرون ان الغرض في التحديد هو
التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا فالشيخ
رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحصيل الاشياء لا يقف دونه   واعلم ان طالب التمييز الكلي
بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تميزه او لا ثم الاشياء الغير المباينة التي يريد التمييز عنها باسرها والطالب
تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي بالعرض مقصودا بالقصد الثاني   واذا قصد ان يشتمل الاشياء تعد حبسه فصلان متساويان
كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به
التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يحوي ذات الشيء وحقيقته كما هو   قدم الكلام في كيفية اشتمال الحد على فصلين
متساويين بل او في لا عادته والمنطقيون حيث يجوزون ذلك فعليهم ان يحكموا بوجوب ايراد الفصول جميعها في تتميم المقومات   ولو كان
الغرض في الحد التمييز بالذات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا   هذه حجة على الحجج على العموم فانهم مع قولهم
بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعرضوا بان هذا التحديد تام وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل امر بعد الناطق فان

فلا يلزم الاشتراك في الملكة برغمهم في كونهما ناطقا وما يتميزان بها ما ليس في الحي الناطق بعض علمهما بمعنى

اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي معلومات لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا لما ان الصانع الذي يجمع

المعلومات على ترتيبها الجمع ولم يمكن ان يوجد الا ان يطول الا ان يراد الجسم الوسيط عن تحديد واحد واحد من المعلومات المستركة اذا كان

الجسم على جميعها دلالة التصمن ثم الامر بايراد الفصول وقد علمت ان ايراد الفصول على واحد منها يحسن الاختصار والحذف اذا

العرض لم يحدد بتصور كنه الشيء كما هو وذلك بتبعه الصوم لو يعمد معمد او سمى ساير او سمى باسم اسم الجسم والى هذا الحد الجسم لم تفعل انه حرج

ان يكون جادا مستعملا في مصنفه تطويل ذلك الحد فلا ذلك الا الاختصار محمود كل ذلك الحد ولا ذلك التطويل مذموم كل ذلك اللازم اذا احتط فيه الواجب

من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحدود وذلك توهمهم الحد قولا وجيزا دالا على تفصيل المعاني التي

يشتمل عليها مفهوم الاسم ابا تحرى مراده والفيلسوف على فساد ذلك بما ذكره من عن الشيخ وقد افاد بقوله اذا احتط فيه الواجب من الجمع والترتيب

فائدة وهي ان الحد لا يسمح بتمييز المستركات بجميع ذلك لي يستخدم الاحكام ثم بعد ما الغرض التحصيل صورة مطابقة المحدود

وكيفما يقع في الرسوم من زيادة يدل على الكفاية للتمييز يستعمل الرسوم عن قريب الا انه يدل على جواز الاختصار بزيادة ذكر بعض

اللوازم او العوارض في الرسوم التي يقصد منها الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب ثم ان الفعال الحد قولا وجيزا او كذا

متصفا بما اشار اليه مجهول الا ان الوصف عن حقيقته وربما كان الشيء صرا ما الفعل الى غيره او استعمال المثال ايضا في حدود امور غير اضافية خطا قد ذكر

هم في كتبهم فليتذكر ذلك المواضع الحد اليه المتعلقة بالحدود فان منها مواضع يشتمل على الخطية يحدد بها عن الاضافات ما لا حد لها كالحد المضاف بالغا

احق الاحكام والمطهاو اعلم ان الجنس مما له المحدود الا ان عارضه ان يتبدل الحال في اشبه وجعل الوصف من حده جعلها داخله

في ماهيته الى الرسم اذا اراد عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ

للرسم وهو ان الرسم قول مؤلف من محمولات لا تكون داخلة فيها جميعها او لا تكون على بعضها الواحد اذ انه تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن

كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات

واشتمله يفيد المساواة المرسوم ويكون احسن منه ومنه ما هو ما كان فيه شرائط الحدود المساواة للمرسوم لما يساوى المرسوم او يحمل عليه وهو

وربما كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير مما كانت منه الاسم الخاص انه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها

بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة

الملزوم به دور والاجل ما ادعى حله وهو قوله يقصد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض بتركيب منها ما يكون مساويا وما يعرف به ولا يلزم الدور فان

الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بالحالة وحله ان شرط المساواة في نفس الامر غير العلم بالمساواة والشرط في استعمال الذهن في الطلب اللازم

المساوي في الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها واذا طلب الباحث عن الشيء فهما يكتسبه من لوازمه وعوارضه مساويه كان اعم من مساوية

مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرفه مساويا ولا يحتاج

ذلك العلم الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد ولو كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد مستقلا كذلك الفصل

وحده لا يكون حدا تاما وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة ولا الكل بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على

ذريعة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك الذريعة ليس في ها انقسام ولا اطراد بل انما كان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا

واحدا ولهذا السبب يقع الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ واما انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري

ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق الصناعة بالقسم الاول لا غير فلهذا لا يكون

الا مؤلفة واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء ممثاله انه للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك

بالطبع وقيل للمثلث انه الشكل الذي له ثلاث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يشتمل عليها او يختص

بها واما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات تم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به

ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن عرفه للمهندسين

بل اشترط في جودة الرسم وقد يستعمل مما كان حال الشيء في الثاني والجعل محلها وربما كان الشيء عند بعض ما عند اخر يكون بعض الاقوال

رسوما عند قوم عن رسوم عند اخرين ومما مثل به في اخر الفصل هو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس

الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان في الحدود حدود بحسب الاسم وحدود بحسب الماهية

فكذلك الرسوم الى اصناف من الخطاء نوعين في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تعريفها وذلك على اشكال الهادي عشر

اصول الفلسفة ما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وسميت امثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتفرع عليه احكام ان يمكن الحدود

ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية من الصنع ان يستعمل في

الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا

واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له بالوضع الاول بنقل العرف او السنة او غير ذلك فيقابلهما الحقيقة

بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون بسبب او ربما لا يلاحظ الحقيقة وفي الاستعارة يكون متشبثا بها وملاحظا لاول ذلك الاطلاق لتحقيق ما للمجاز

في المفرد كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركب كقوله تعالى واسال القرية والمستعار في المفرد كما يستعار على الصنع الاول

كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي على تركيب

ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمع الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج جدا واستعمال هذه الالفاظ في التعريفات لا لها محتاجة الى كشف

وسائر ما لزم احتياج الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي يعرف المقصود بها وبين الاشتراك ما كونها في معرضه ويقابلها المؤولة

او المعاني وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ
فان قيل لم لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له من اسد الالفاظ مناسبة ليدل على المراد به ثم يستعمل قد سبق ذلك في المفردات وقد سبق في
المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او نسيها او تركها فيحتاج الى من يسمع لو اوضع لغة فلم يضع لها اسما فيحتاج
الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها واما اشتراط المناسبة لان الانتقال عن المعاني الاصلية لا بد له من المناسبة كما في المجاز
والاستعارة والسنة وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات
العقل والنفس وفي المركبات العقل الهيولاني والاستعداد   وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا اذ ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
وربما تعدوا اذ ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا اذ ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء
اما مصرحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية
فانها انما تخالف المساواة والمثلية بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف بيانه يحلل تعريفه
الى ما يعرف الشيء وان لم يكن ذلك ظاهرا والثاني مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين
بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر فلا يلزم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا اولى استعمال اللفظ الا بلفظه في حد الشيئين حيث
هذه المواضع المذكورة بعد بيان ان تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به امر واضح وهو
او مراتب هو دور صريح جميع ذلك رديء على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي رديء لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة
وبنفسه انما هو اردأ منه لان الاخفى يمكن ان يصير اتم معرفة في بعض الصور يعرف ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردأ منه لان الاول
يقتضي ان يكون الشيء على نفسه بمرتبة واحدة والثاني يقتضي ان يتقدم بمرتبتين او اكثر فالمضمر ادق واخفى والدور الظاهر اشنع والحق اردأ في الحقيقة والامثلة لما
في المتن هذا ورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة
بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ والتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة بنقيضه
دورا   وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد لا لحاجة اليه والامر ورد اعتبار الضرورة التي سبق في تحديد بعض المركبات والاضافات
على ما سيعلم في غير هذا الموضع ومثل هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة نفسها ومثل من يقول الانسان
حيوان جسماني ناطق والحيوان هو ذو جوهر جسم حي فقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا   التكرار قد يقع للحد
في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه والتي قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا لحاجة اليهما والرديء ما يشتمل على تكرار
لا لحاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر الحد فيه في الحد قول الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد

والانسان

والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في اجوبة سؤال يشتمل على تكرار كمن سأل عن حد الانسان والحيوان مثلا فيحتاج المجيب الى ان يأخذ احدهما
فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال فقبح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حد بعض المركبات والاضافات
والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تركبت من الشيء مع عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل
على ذكر معروضه ضرورة كما في المثال المشهور فيها الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص
بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس معناه الافطس الذي يتفق في صفة صاحب الانف حتى لو اراد الافطس لا هذا العرض الذي يحلل
ذلك وقد قيل في تفسير الافطس فيها انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار
لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان
يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح
الصحيح هو ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا في الانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك له
ويكون معنى انف افطس انف ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافات ففي بيانه   وبيان المثالين قد سبقا في بعض ما سلف
مما سبق اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف ففيما سلف هو تعريف الشيء بنفسه بما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار
فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للحد فقوله في هذين المثالين يكون الحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان
السهو من جهة تعريف الشيء بما يقصر بعدم معرفته على نفسه غير السهو من جهة تكرار ما لا حاجة اليه لا ضرورة فيه   واعلم ان الذين يعرفون
الشيء بما لا يعرف الا بالشيء في حكم المكررين للمحدود في الحد   وذلك لان القائل الكيفية هي ما به يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق
في الكيفية فهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد من الشيئين الخامس   وانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المضافان يعلم كل
واحد منهما مع الآخر يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيوجد كل واحد منهما في حد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه و
بين ما لا يعلم الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما الشيء وما لا يعلم الشيء
الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح القاصر ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الاب فيقال هو
الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب ذاكرا ان العلم بهما معا فالحق في الطريق هذا ان يبين اسم من النطفة مثلا ان
يقال الاب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليستمر في جميع اجزاء هذا التدريس بالابن لانه حوالة المضافان
يكونان معا في العقل فيعرف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما اراد السائل بعضه ركوبها مضافان على
مثله معاني العقل او بحسب اللسان الذي يراد تعريفه منهما وهذا اشد عن الخطأ ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا غير على الاضافة وتولده من نطفته يشتمل عليهما من حيث هو كذلك يكرر

ضروري لما مر وهو الذي يتوقف على الاضافة الى المحمول الذي هو الالة ونحن العبارة لانها لا يمكن ان تكون مضافا الى الاسم بهذه المثابة
ولا ملتفت الى ما هو اصطلاح الساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا ما اورده من الالفاظ التي يعرف المركب الموصل نحو
التصور ونحن منتقلون الى تعريف المركب الموصل نحو التصديق   رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ورسم النوع بانه
المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا   الرسمين وحملهما فورفوريوس صاحب الساغوجي على المضايفين لما كان كل واحد
منهما مضايفا الى الاخر فيجب ان يوجد كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه يمكن ان يجاب بتعميم الجميع المضايفين
ان كان [illegible] لفظ النوع في اللغة الموضوعة كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في
حده هو المعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من عرف النوع المصطلح بالجنس فلم يكن دورا
في المركب الخبري   الى اصناف القضايا بعد الصنف من المركب الذي يجب [illegible] على ما ذكره هو المركب الخبري وهو الذي يقال
لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب   قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فيعرف الخبر بهما يكون تعريفا دوريا
والجواب ان الصدق والكذب من العوارض الذاتية للخبر فيعرفه بهما تعريف رسمي [illegible] من سائر التركيبات ولا يكون ذلك
دورا لان [illegible] الواضح [illegible] ربما كان ملتبسا في بعض المواضع [illegible] من اعراضه الذاتية [illegible]
[illegible] الاشارة الى [illegible] الى المعنى [illegible] ان تكون تلك العوارض [illegible]
بذلك الشيء [illegible] الى [illegible] من اصناف المركبات [illegible] فيمكن ان يقول [illegible] في تعريف الانسان موقع [illegible]
ولا يكون دورا   واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال لقائلها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث يتعرض
عن الخبر في بعض النسخ من حيث انه [illegible] عن الخبر وبذا [illegible] التي جرى بها الصدق والكذب [illegible] المركب واحد هو الخبر والا [illegible]
المركبات [illegible] بالعرض بالاستفهام الخبر كانك [illegible] [illegible] الالتماس كانك [illegible]
وكذلك في سائرها   واصناف المركب الخبري [illegible] وذلك لان المركب الخبري لا يكون الا مركبا [illegible] عن مفردات [illegible] اولا يكون [illegible] مركب من
[illegible] المركب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركب [illegible] المركب الاول المذكور وما بعده
فالمركب المشتمل على الحكم [illegible] لم يكن يجعل بعضها محمولا على البعض [illegible] بعض الاحوال [illegible] لا يكون البعض الاخر [illegible] بعضها
بعض [illegible] او لا وجوده [illegible] اما اتصالا او انفصالا [illegible] اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي [illegible] وجود
الاتصال او لا وجوده هو المنفصل فان المركب الخبري [illegible]   واما قال واصناف المركب الخبري [illegible] الى المواد [illegible]
الشمس [illegible] النهار [illegible] اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود [illegible] في المركب بالحمل والوضع [illegible] الامور
[illegible] الاحوال [illegible] [illegible] اصنافا [illegible]

ملخص في النوع [illegible]

لانه [illegible] في الصدق والكذب اشتباه فيمكن ان نقول انا نعني بالخبر المركب الذي يشتمل حد الصدق او الكذب عليه كما لو دفع اشتباه [illegible] الحيوان [illegible]

نظرا الى الصورة فلا يكون [illegible] الحملي والشرطي نوعا تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي [illegible] الاصطلاحي وقوله على الوضع اللغوي
دون الاصطلاح   اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان وان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان فيهما هو المسمى بالمحمول والحرف [illegible] ما بعد
الحمل [illegible] السالبة [illegible] حملا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها   والثاني والثالث يسمونهما الشرطي اما المتصل
[illegible] الشرطية [illegible] وأما المنفصل [illegible] الشرطية [illegible] احد الحكمين بالاخر وهو موجود
في كليهما على السواء فلذلك سمياه شرطيين   وهو ما يكون التاليف فيه من خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس
على سبيل ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه   وذلك لان الاطلاع على الصدق والكذب فيهما حال كونهما
جزئين من شرطي [illegible] والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا المسمى المنفصل مثال
الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت [illegible] او [illegible] الداخلة المتبادلة [illegible] كل واحد [illegible]
[illegible] الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة [illegible] واحدة انما تسمى
المتصل [illegible] المقدم [illegible] للتالي فان الشرط [illegible] المعدم [illegible] الحكم [illegible]
وما في الفصل [illegible] الشرح   الى الايجاب والسلب [illegible] الحملي [illegible] مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي يعرضه في الذهن انه انسان كان
موجودا في الاعيان او غير موجود [illegible] حيوانا [illegible] الموجود [illegible] والمعدوم ومعاملهما
الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر [illegible] تلك الحال [illegible] موضوع [illegible] موجودا في الاعيان فان الحكم على موضوعات موجودة في
الاعيان [illegible] على اشكال [illegible] يحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فان الحكم [illegible] على موضوعات
موجودة كالعالم [illegible] يكون متمثلا في الذهن [illegible] بالفعل كقولنا الانسان [illegible] في الذهن انسانا بالفعل
فقط [illegible] عليه [illegible] او ليس [illegible] الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا بعينه
فيه [illegible] لو [illegible] ذلك الحكم ولا انه حاصل بشرط [illegible] ذلك
ولا انه حاصل من حيث لا بعينه [illegible] شرطا [illegible] ذلك الحكم [illegible] الحكم حاصل فقط من حيث
يحتمل [illegible] بالوقت [illegible] بالقصد [illegible] ذلك [illegible] عنه ذلك الاحتمال
العام الجمع [illegible] الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب   والايجاب المتصل هو مثل قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا وضع الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي
او صحبه من غير زيادة شيء او بعد والسلب المتصل هو ما سلب به اللزوم والصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب

المتصلة مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الاتصال او العناد والسالبة المتصلة هو ما يسلب الاتصال [والعناد]
مثل قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون لزوميا كما في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وقد يكون اتفاقيا كقولنا كلما طلعت الشمس فالحمار ناهق ويسميها الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجوب لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن
اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تعدد ولا تعدد او بوقت ولا بوقت والسلب فيهما هو الحكم بلا [وجود]
هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة
او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا بل يسمى كل منهما جزءا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تقدم في العناد
لها بالطبع ولا بها كما في الحكم ... ولذلك ذكر الشيخ التسمية بها في المتصلة [دون] المنفصلة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية [حملية]
وموضوعها شيئا جزئيا سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب او زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم [اعني الكلية]
والجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع افراد الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان في خسر والانسان ليس في خسر فان كان
ادخال الالف واللام يوجب تعميما ... وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب ... في لغة اخرى ... اما الحق في ذلك فليصاغ
النحو فلا يخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم في كمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي
اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يعرض
للباقي او يعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان مع ان كل انسان
حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي [بخلافه]
والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يحمل الحكم على امالة اما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة
الجزئية يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يعرض للباقي ومع عدم احتماله ان عرض وذكر ان الباقي بخلافه واما سالبة كقولنا
ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان مجراهما واحد ولكنهما يتمايزان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فانه صيغة مطابقة للسلب الجزئي
محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان كاتبا فانه صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي الا انه يدل على
سلب الكتابة عن جميع الناس اي عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا
في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة يستلزم السلب الجزئي
قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كان الصيغة الاولى من غير تفاوت فهذا معنى قوله فان مجراهما واحد ولكنهما يتمايزان في السلب ومحصول الكلام هو ما يفهم
على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل واعلم انه لما كان قد يدل في لغة العرب بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على بعض
الطبيعة فهناك لا يكون موضع الالف واللام هو موضع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو

منقول م

الضحاك

٢٠

16

الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي ذكر او عرف حاله كقول الرجل وعنده واحد بعينه ويكون القضية [مخصوصة]
مخصوصة واعلم ان اللفظ الخاص الذي يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى كطرا واجمعين ومثل ...
في الكلي الثالث قد ذكر ان للمعاني الاصلية التي سميناها طبائع ماهيات من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا
واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلاجل تلك الطبائع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق
يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن
الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان
اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على بعض الطبيعة كما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على
الشخص ويسمى لام العهد كما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر الى الحكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم [لانه]
انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان يوجد كلية ويصلح ان يوجد جزئية فاخذها الشيخ بلا ... مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها [بالكلية]
والعموم لكان طبيعة الانسان بنفسها ليس يكون عامة فلما كان الشيخ يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان يوجد كلية وجزئية كان يصدق جزئية [ايضا]
فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح ان يوجد جزئية فهي لا محالة يصدق الحكم فيها جزئيا فالمهملة ان كان يصدق [جزئيا]
فلا مانع ان يصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كلا واحد
منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال
فاذن يحتوي القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورة الجزئية بعينه فهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية واما قبله فوقها لانها
لم يدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الشارح الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى الحكم بان هذه
الدلالة هي دلالة الالتزام والعلة الكتاب ظاهرة ومناسبته المهملة في قوة الجزئية وكان الشيخ انما لا يعتد بها في العلوم فان القضايا المعتبرة هي
المحصورات الاربع الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة
اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء مغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون
في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية
واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان [الحكم]
بتعميم سورهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال الاصل الشرطي يقتضي الخصوص واما المخصوص [ذكر على]
التفصيل فقوله كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليس بتكرار الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا اذ لك

مثل م

في قوة الجزئية وكون المقتضي جزئية الصدق تصريحا لا يمنع
ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض
يحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف في المهمل
ص

معدودة

وعدة نوع يعلم الاحوال التي يمكن وصفها مع وضع المقدم فاما اذا اعلنا كلما كان زيد يكتب فهو يحرك فالساذج منسه الى هذه الصحة اما يحصل في مرتبة

على عدة اما يحصل في جميع او حال كلية ولا يقتصر عليها الشمس على عدد مع ذلك ليس كل حال يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس

طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال ... تلك الاحوال الممكنة مع وضع الكتابة

فاذا كانت كلية ... ان يكون في بعض الاحوال التي ... بعض الاحوال ... اذا كان ... فان ذلك

يلزم حال كونه ... دون سائر الاحوال والسالبة ... السالبة اللزوم ... في السابق ... اللزوم ... اللزوم الاتفاقي

اما الكلي او الجزئي ... الاتفاقي ... او سالبة ... الحكم الاتفاقي في الاتفاق ... او ... التالي مع

صدق المقدم فقط فالاتفاق ... المقدم للتالي ... الحكم السلبي ... الاتفاق ... الاتفاق ... لا يكون

[illegible]

مساوية

بعضهم

مساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ عن المعدولة في الدلالة على الاعدام واجرائها على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها

على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير ... عند الاخرى والحد بعض ... المنطقيين

موضع بحث في هذا العلم وما لحملية ... التي ... من المحمول ... المجموع

كان ... كما تقول زيد ليس غير بصير ... اللفظ المعدول ... اللفظ المعدول كان حكمه ... وكان ... الشرطية

وسلبها ... او العناد ... او انها موجبة او سالبة ... القضية ... المحمول المعدول

للموضوع وسلبه ... ويجب ان يعلم ان ... ان يكون ... معنى الموضوع والمحمول معنى الايجاب ... وهو

... اللفظ المعنى ... اللفظ ... في لغات ... العرب اصلا

[illegible]

ليس بانسان غير العدول وتسمى معدولة وبعضهم يسمى جانب القضية معدولة منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع
ايضا وذلك كقولنا غير البصير اي اللاانسان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم منها معدولة المحمول وهذه انما تعتبر بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف بعدم
الفائدة بالنسبة الى الخلاف الاول واما اللفظ المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على عدم من شانه ان يكون بصيرا انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر
من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بناء على المنطقي بل على اللغوي كما نقله بعضه وقد ذكرنا الخلاف في لفظ المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة
كالاعمى او على ما ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء في موضوع من شانه
ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم قال انه موضوع نوعي او جنسي فالاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان
نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول
على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني والذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجماد مثلا وبالجملة على ما ليس
بصيرا مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطقي بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات واعلم ان المنطقي لم يضع
ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية ايضا صادقة كانت او كاذبة ولم [illegible] الا على ما يستعمل في
وجود او وهم فيبنى عليه الحكم بحسبه واما النفي فيصح عن الثابت كان كونه عن ثابت او عن [illegible] ما لم المنطقي في هذا
الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب [illegible] كما ورد [illegible] او كان
مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب
او تقدم عليها كما في لغة الفرس [illegible] واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون ثابتا [illegible] وحكم
عليه بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح
ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى [illegible] لانه ليس بموجود فلا يكون [illegible] فقط او [illegible] فقط
عام لجميع اقسام [illegible] واما موضوع [illegible] سواء كان [illegible]
فالسلب اعم [illegible] من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة [illegible] وكذلك السالبة المعدولة
من الموجبة البسيطة والاعم [illegible] على ذلك [illegible] في هذا [illegible] كانت [illegible] اصول غير متقررة وكان
الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها الفصل الثالث في الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات الشرطيات
قد يكون مؤلفة من حمليتين ومن شرطيتين ومن مختلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا [illegible] وكانت القضايا اما حملية او متصلة او منفصلة
فهي في كل شرطية [illegible] كانت او منفصلة [illegible] المنفصلة [illegible] على ستة اوجه [illegible] الاقسام
وهي التي يكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين او مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل

واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وجهين على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف طرفيها بالطبع فيكون اقسام المتصلة تسعة اوجه والمنفصلة
المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات ومن حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كان
الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فالعدد اما كذا
اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية
ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء عددا فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكذا
اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات ومن حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن منفصلتين كقولنا
اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما
فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار
موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون عددا اما زوجا واما فردا ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا
كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا او اما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة اما امثالها وقد يكون سالبة ومحصورة موجبة وسالبة
سالف بعضها من بعض ويستكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول قد يكون مؤلفة اما بالتاليف الثاني اي من حمليات او بالتاليف الثالث اي من
شرطيات مؤلفة من حمليات او بالتاليف الرابع اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى غير النهاية فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد تركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
واما ان لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد تركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد تركبت المتصلة من
حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ في التاليف الثاني على الستة اي ذكر امثلة بعضها ولها متصلة مهملة من
متصلة كلية ومنفصلة مهملة كليهما موجبتان وثانيها منفصلة مهملة موجبة من منفصلتين مهملتين احداهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة
من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كليهما موجبتان والفاضل الشارح اعترض في المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا لان الحكم ليس يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه بل يكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع
نقيضه الذي يتبعه نقيضه لا يرتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع لجواز كون اللازم اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا له انما
يحتمل ان يكون في المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال انه من طلوع الشمس ولا طلوعها
فان لا ينفك من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالشرط يدل على المقدم ونقيضه الذي هو الاتصال حقيقي استلزام الشرط بالنقيض المقدم
واللازم عينه الذي هو الاتصال المذكور قال والمنفصلة الواردة في الشرح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود
النهار ولا وجود النهار لازم للاطلوع الشمس لان رفع التالي لازم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او ورده الشيخ نظرا الى المادة

فان المعدم والكاتب في المثال متساويان وتصدق الانفصال من اي جزئية اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان
هذا الكاتب ليس يكون منفصلة مولفة من الشي ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ واما تحليله بكون الكاتب المذكور بهذه المنفصلة لان المعدم نقيض يستلزم
طلوع الشمس لوجود النهار ونقيض احتياج طلوع الشمس منع الطلوع عنها فان نقيض احتياج طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم لا طلوعها فالمراد
من عدم ونقيضه الذي هو الانفصال حقيقي استلزم الرادمي المعدم ويستلزم نقيضه الذي هو لا انفصال المذكور والرادم ما اشتمل مواده من الشيخ
واللازم نقيضه بل يمكن الاحتياج فان موضوعه اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضافة في معدم المنفصلة الاولى منفصلة
يشبهها ويتيح منفصلة حقيقية. نعم يعدم ذلك المعدم ونقيضه يجوز صادقة منفصلة التي يشبهها الصورة ويتيح المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو
اعني الشيخ الاولى في الاخرة المتكلم عن احكام البحث في ذلك المنفصلة اللازمة مانعة الجمع دون الخلو من عين المعدم ونقيض الكاتب
وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المعدم وعين الكاتب وهي التي اوردها الفاضل الشارح لان الاولى منفصلة حقيقية بحسب الصورة
فيثبت ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا يرد على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم وتوجد في كثير من نسخ الشيخ واما ان يكون الشمس وهو من سهو الناسخ
والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها انه لا يخلو الامر من احد الاقسام الذي يوجد واحد منها فقط وهي التي تمنع الجمع
والخلو وتحتها قسم القسمة التي ونقيضه فان النقيض [illegible] الذي هو لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن كان في احد المتناقضين او كلاهما مساو
في الذات بمعنى المتناقضين منها كانقسام العدد الى زوج والفرد وربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما
ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الى اجزاء الامر اجزاء الاوائل كقولنا كل عدد اما
تام او زائد واما ناقص وهو منفصلة قولنا انه اما تام او غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك لا ينفصل سائر الاجزاء الى اجزاء او
الاقسام بالفعل ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانقسام في الكل من القسمة التي في النقيض قال الفاضل الشارح واعلم
ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود واما قول الشيخ انه لا يتعدى وجه فان الاشكال المحصورة
في اربعة والكليات في خمسة والعلل [illegible] سبعة [illegible] من سائر الشيخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة اما مثلث واما مربع واما مخمس وكذلك الى ما لا نهاية ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها انها مانعة منع الجمع فقط دون منع الخلو
عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد
فيها انها مانعة الخلو عن الاقسام وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى ثلاثة اجزاء من الانفصال الحقيقي واجزاء لازم بدله اذا لم
يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق اما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما
يكون مع النقيض ليس بلازم النقيض وكان مانعة الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا اخذ احد قسمي الانفصال الحقيقي

واذا اريد به ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم منه حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحدها او للخلو وحدها اما الاول فلان الشي لو اجتمع مع
ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين لان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص
منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين لان النقيض يرتفع بارتفاع
ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول انه يقال هذا الشي اما حيوان
او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فيورد بدله او يقال هذا الشي اما شجر او ليس بشجر واللاحيوان اخص من اللاشجر فيورد بدله ويحصل
قولنا هذا الشي اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجسم ويتح يكون
قد اورد ما يدل النقيض ما يكون معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه والاعم ليس يمكن معه ويلزمه ومثال الثاني
ان يقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فيورد بدله ويقول زيد اما في البحر او لم يغرق اعم من لم يغرق فيورد
بدله ويحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق ويتح
يكون اورد ما لا يلزم النقيض ويجتمع معه فان العام لا يلزم الخاص ويجتمع معه **واعلم** ان استعمال الحقيقي اكثر انحصار واما الاخران فقد يستعملان
في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه بقوله اما ان يرد الصدق فيهما معا. اما شجر او حجر اي انه اما صادق او كاذب واما
من يرد الكذب منهما معا اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا اي انه كاذب او [illegible] الاول بالمراد منه مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل
واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي وصدقه في ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية
واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر
هذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود
وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا منقسم وهذا اما انسان او غير
انسان وهو [illegible] فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى والحقيقة فلا بد من ان يتالف من موجبة وسالبة لان [illegible] مانعة الجمع
يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا تستعمل بها سالبتين حقيقة ومانعة
الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة لا يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاستعمالها على ما اشتمل عليه الحقيقية
ورناه وقد يكون بغير الحقيقي اصناف او وضعا او ردناه بهما كعامه [illegible] المواضع التي استعمل فيها او في العناد ولا يراد منع الجمع
او الخلو مثاله يقول زيد [illegible] واما عمرو واحد من سكنا ردهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما ان يتبع الكفار اي على احواله هذان الفعلان
وهذا ما يتعلق [illegible] ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال والتسوير والعكس مجرى الحمليات غير انه لم يكن المقدم كالموضوع والتالي
كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمنفصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال من ذلك وسيجي

قال العكس م

سابق نفعهم والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ ام المنفصل وهو المنفصل وام المنفصل [illegible] يجري مجرى الجملة اي جميع ذلك
الا انه [illegible] بعلم [illegible] بالطبع [illegible] الى مباحث تخص القضايا وتحمل لها احكام خاصة في الحصر وغيره [illegible] الادوات
[illegible] الجهات القضايا الا انه المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني [illegible] الى الجهات [illegible] الادوات [illegible]
[illegible] الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعرفة لم يكن مقصودا مثل [illegible]
[illegible] الزيادة بجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك في قولنا الانسان هو الضاحك بالالف واللام
[illegible] المحمول [illegible] الموضوع وكذلك [illegible] لا يكون الانسان حيوانا او قولنا الانسان هو الضاحك [illegible]
[illegible] الخامس المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا كالفصول
والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية [illegible] العموم [illegible] الحمل
مساويا او خاصا بالموضوع [illegible] العموم وقد يقول [illegible] الانسان الا الناطق [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الناطق [illegible] الانسان [illegible] ناطق بل كل انسان
ناطق [illegible] المساواة في الدلالة كما في الضاحك
الناطق [illegible] النهار [illegible] الشمس طالعة [illegible] مع ايجاب الاتصال [illegible] المقدم
[illegible] الدلالة على [illegible] الدلالة على [illegible] المقدم [illegible]
الحاجة الى البيان وكذلك [illegible] يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة [illegible] كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
[illegible] وقد [illegible] لا يكون النهار موجودا
يكون الشمس طالعة [illegible] من ذلك [illegible] القضايا [illegible] الاتصال والعناد ويكون
[illegible] لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة [illegible] المتصلات [illegible] كلما كان النهار موجودا
كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات [illegible] لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة [illegible]
[illegible] وقد [illegible] لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد [illegible] لا يكون هذا العدد زوج المربع واما
ان لا يكون فردا [illegible] زوج المربع [illegible] اربعة يكون [illegible] زوج [illegible]
المعاندة [illegible] العشرة [illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] المنفصلة المذكورة [illegible] منفصلة مانعة الخلو [illegible] لا يكون زوج المربع [illegible] لا يكون فردا [illegible] زوج المربع وفردا
معا [illegible] لا يكون [illegible] ساكن [illegible]

اي لا يكون كاتبا و ساكن اليد

حال

ويمكن ان يكون [illegible] كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا [illegible] الى شروط القضايا التي لم يراع في الحمل والاتصال والانفصال
الاضافة مثل انه اذا قلنا [illegible] وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قلنا كل متحرك [illegible]
ان يراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قلنا [illegible] مسكر فلم يراع [illegible] القوة او بالفعل [illegible] المسكر [illegible]
[illegible] هذه المقامات مما وقع غلطا كثيرا [illegible] ذكر في هذا الفصل [illegible] لا يحصل معاني القضايا [illegible]
حال الاضافة وقد ذكر مثاله [illegible] الثاني حال الوقت [illegible] فلم يراع في اي الاوقات [illegible]
الشمس الثالث حال المكان [illegible] فلم يراع في اي مكان [illegible] الصلاب [illegible]
الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك [illegible] الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكرنا مثالها [illegible] هذه الشرائط
وقد ذكر [illegible] الى شرطين اخرين [illegible] ان شاء الله تعالى [illegible] في مواد القضايا وجهاتها [illegible] الى
مواد القضايا [illegible] المحمول في القضية [illegible] والعام الثاني [illegible] المحمول [illegible]
[illegible] المعدوم بالوجوب والامكان والامتناع [illegible]
[illegible] الامور [illegible] الحملية [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] المحمول هو الوصف [illegible] الموضوع [illegible]
بان المحمول وصف محمول عليه [illegible] موضوع [illegible] الوصف [illegible] الموضوع [illegible]
او ممكنة او ممتنعة [illegible] احوال الموجهات [illegible] المختلطة [illegible]
واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع [illegible] الموضوع [illegible] والاولى [illegible] بالحكم [illegible] سواء كان
موجبة او سالبة [illegible] ان يكون [illegible] الموضوع [illegible] ضروري الوجود [illegible] قولنا الانسان حيوان او [illegible]
لا حجر [illegible] ضروري العدم مثل [illegible] قولنا [illegible]
مواد القضايا [illegible] مادة واحدة [illegible] ممكنة [illegible] ممتنعة [illegible] الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع [illegible]
[illegible] المادة [illegible] الاحوال الثلثة [illegible] الثلثة [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الوجوب [illegible] الانسان [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الثلثة [illegible] الوجوب [illegible] الثلثة
[illegible] الوجوب [illegible] قولنا الانسان حيوان [illegible] الامتناع [illegible]
[illegible] واعلم ان المادة [illegible] المادة [illegible]

والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم
تطابق وذلك اذا اردت بالنسبة هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام
المساوية للوجوب او للامكان الحقيقي كما يجيء ذكره ولكن تلك النسبة في نفس الامر ليست مساوية للوجوب ولا للامكان بل هي احدهما بالضرورة فظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر وهي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها حيث ما يعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة   الى جهات القضايا
والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورية او دوامية او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان
او في سبيل الامكان الاطلاق في القضية بمعنى التوجيه يقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة
هي التي بين فيها حكم ايجابي وسلبي وقطع عن بيان شيء اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات
يقابل الدوام اذا عبر الدوام فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب
ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يسميان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويعرفان بالايجاب والسلب ويسمى الثالث
مطلقا لانهما وسمي المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها اعم الاربعة وليس
كذلك فانها حيث بين فيها حكم اما ايجابا وسلبا او ما كان مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا ايجابا ولا ما كان مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة
فهي لا تعم الممكنة من حيث حكمية وانما ذكر الشيخ انها تجمع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث
العموم   واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هي
الامور التي يمكن ان يعتبر بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة اما ايجابا واما جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه بيان في
ما هي الحكم حاصلا فيها بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري
دائم ما دامت الضرورة حاصلة اذ انعكس اي من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام
وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه لا يعتبر فيهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما
ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم   والضرورة قد يكون على الاطلاق وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود   كقولنا الله حي
الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة حيوان ناطق يعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال حيوانا ناطقا مادام هذا كاذب على كل نفس انسانية
بل نعني بها انه مادام موجود الذات انسانا فهو حيوان ناطق كذلك الحال في كل سلب نسبة هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع
مثل قولنا كل متحرك متغير نعني به معناه على الاطلاق ولا مادام موجود الذات بل مادام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا ومن الشرط الاول لان الشرط
وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات مع وصف الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان
والشرط ذكر كذلك شرط محمول او وقت معين كالكسوف او وقت غير معين كالتنفس لما فرغ عن بيان الاطلاق ما يقابله شرع في بيان اقسام

الضرورة

الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من
لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا بدوام وجود ذات الموضوع والى دوام وجود صفة التي وضعت معه والى دوام كون
المحمول محمولا وهذه السلب في المشروطة مما يشتمل عليه القضية واما المحذوف معنى واما المحذوف عن معناه هذا ان مشروطا بما يخرج عن القضية
بمكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته والصفة
الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس وصف للشيء ذاتيا بين ذات الموضوع والخارج اما محدود معينة او لا معينة فجميع اقسام الضرورة
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت ليس
بكاتب مادام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب وفي صدق السلب في من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهر
والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا بالنسبة الى ذات
الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فايدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف
مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد بهما بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة
بشرط المحمول لا تخرج عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت فانه بالضرورة حال كونه وهي ضرورة مساوقة على الوجود لا حقيقة
الضرورات مقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والعادة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية
عن سائر الضرورات مع كونها فعلية   والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط
ليس كان الصدق معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخص تحت الاعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وهذه كان
هو المراد في قولهم ضرورية وقضية   الضرورة بالشرط الاول اعني شرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات
وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار
واما يساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم
تقيد بلا دوام الذات تركبت كما هي مساوية القسمين دخلت المطلقة تحتها فبينهما اشتراك في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان
قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى يكون غيرهما اعم منهما اشتراك الاخص تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي
هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقدير من
جميعا فاشتركا فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ونقض في صدق
الشيخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك شاملا للاعم الذي يندرج فيه الاخص اندراج الاخص

بأن أقول والمشار إليه في قوله المراد بالأخص الضرورية والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أخص المطلق العام الضروري يعني الأقسام الأربعة الباقية
من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول والمشروط بالوقت المعين وبشرط الكون
في المعين فإن مع الدائم الغير الضروري أقسام المطلق الغير الضروري وقد ظهر بهذه الضرورات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات
يكون كذلك الدوام […] الضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري إما فيه إما ضرورة من غير دوام وإما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق
أخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وإنما سميت هذه القضية مطلقة لأنه قد ذكر في التعليم الأول أن القضايا إما مطلقة أو ضرورية أو ممكنة
[…] ويحكم على وجهين أحدهما أن تكون القضية إما مطلقة وإما موجهة والموجهة إما ضرورية وإما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة
الثاني أن تكون القضية التي يكون الحكم فيها بالفعل أو بالقوة وهي الإمكان وما بالفعل يكون إما ضرورية أو بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة
[…] المسماة بالوجودية من غير ضرورة وأمثلة المطلقة في التعليم الأول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلأجل هذين الاحتمالين
اختلف أصحاب التعليم الأول […] في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية
والإسكندر الأفروديسي ومن تبعه حملها على الخاصة الخالية عنها والمعنى أن الذي هو دائم غير ضروري […] أن لا يتحقق من الأشخاص
[…] صحة ما دام موجودا ولم يكن بحسب تلك الصحة […] ما دام موجودا أو أن كان
ليس بضروري […] المطلقة […] الضروري والدائم لأن كل دائم كلي فهو ضروري […] الضرورة فيه وإن العقول فوقه
فهو لا يمكن […] الاستحقاق الأشخاص […] ما لم يوجد […] كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم
متساويان في الكليات وأما في الجزئيات فقد يحصل […] في الإنسان الذي […] من غير ضرورة والدائم فيهما أعم الضروري
وغيره والعلوم الباحثة عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يعتبروا […] إلى الفرق […] بينهما لأن النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق
فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما أو لم يتساويا […] ومن ظن أنه
لا يوجد في الكليات دائم غير ضروري فقد أخطأ فإنه جاز أن يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه […] كانت له أشخاص كثيرة […] ما بعينه مثلا
لكنه […] الكسوفات […] ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس وما يجري مجراه […] لما ظهر لهم أن الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة […] كلما حكموا بأن كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا دائما والشيخ رد
عليهم بالتحقيق […] والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقط تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم
الوجودية كما خصصناها نحن بهذه […] وإن كان لا مشاحة في الأسماء هذه هي الأقسام الأربعة المذكورة وهيهنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها
بهما بالوجودية لأنها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة إذا استعملت في الدائمة غير الضرورية تكون أعم منهما إذا لم تشمل عليها
[…] الاعتبار […] إلى جهة الإمكان […] الإمكان الذي يعتبر بملازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له

22

في الوضع الأول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الإمكان وأما أن يعتبر بملازم سلب الضرورة في العدم والوجود
جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفسه وإيابه جميعا حتى يكون ممكنا أن لا يكون وأن يكون غير ممتنع
أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون فلما كان الإمكان بالمعنى الأول يصدق في جانبيه جميعا خص الخاص باسم الإمكان وصار الواجب لا يدخل
فيه وصارت الأشياء إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الأول إما ممكنة وإما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم […] الخاص
بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الإمكان وضع أولا بإزاء سلب الامتناع فالممكن بحسب تلك المعنى […] يقع على الواجب وعلى
ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك إذا اعتبر معناه في جانب الإيجاب يلزم إذا اعتبر في جانب السلب أن يقع الاسم على الممتنع
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فصرح الإمكان يقابل الكل واحد من ضروري الجانبين […] على ما ليس بواجب ولا ممتنع
حالة جميعا […] فكان الأول إمكانا عاما أو عاميا منسوبا إلى العامة والثاني خاصا أو خاصيا وكان هذا الإمكان يقابل الضروريين
جميعا فالإمكان […] سلب الضرورة […] ملازمه وذلك […] منهما […] على الشيخ […] والإمكان
الأول أنه بملازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وإنما كان الواجب ليس يقول بملازم سلب […] وذلك أنه
غير المعنى الذي وضع الإمكان بإزائه أولا إلا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع […] بعد ذلك […] الإمكان […]
إما على الإيجاب وإما على السلب بمعناه من حيث هو […] بملازم سلب الامتناع […] أن لا يكون غير ممتنع أن يكون
وقابل ضرورة الإيجاب بكونه بإزاء السلب ضرورة أحد الجانبين […] الإيجاب والسلب […] قبل الانتصاب […]
الامتناع فقط وهذا الممكن يدخل فيه الموجه الذي لا دوام ضرورة في وقت كالكسوف […] الإمكان الخاص لما كان بإزاء سلب
الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة وقد […] الممكن […] بالأخص من الوجهين المذكورين
وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للإنسان هذا معنى بالإمكان الأكثر
وجوه استعماله […] استعمال […] هو الضرورة فهذا الإمكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو أخص هذه
الأقسام المذكورة […] لأن الممكن بهذا المعنى […] الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للإنسان لأن الطبيعة الإنسانية
متساوية النسبة إلى وجود الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول […] هذا الإمكان بالاعتبار […] في المادة […] لكنهما
يوصف تلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالإمكان من حيث الماهية […] الوجود وإنما قال وكأنه أخص من الوجهين ولم يقل وهو أخص
الوجهين لأن الأخص والأعم هما اللذان يدلان على معنى واحد […] أحدهما أقل […] إذا […] أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر
باشتراك اللفظ فإنه لا يقال إنه أخص من الآخر […] وذلك كما يسمى واحد من السودان بالأسود فلا يقال الأسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص
والعموم والممكن هيهنا يقع على المعاني المذكورة لا على الأخص بالاشتراك فلذلك قال كأنه أخص فيكون بحسب الاعتبارات الأربعة واجب وممتنع
[…] المعاني

أن يكون وممكنا […]

على الإيجاب صار الممكن أن يكون غير ممتنع أن يكون
وقابل ضرورة السلب الداخل

لوجوده وإن كانت له ضرورة ما

ضرورة
دموجود الضرورة ما دام لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبار احمد لان الضرورة ما في جانب العدم اقسم محتمل اذ انما له
في جانب الوجود والقسمة لا تضبط حاضرة ما دونه فان حاصلها يحت قسم واحد هو الموجود الذي ضرورة ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع والعام
تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لكون الاقسام ستة ولعل الشيخ قد طواها تحت قسم لجواز اشتراكهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع
لا متناع اشتراكهما وقد يتوهم ممكن ويعلم منه معنى آخر وهو انه يكون الالتفات الاعتبار ليس لما يوصف به الشي في حال من احوال الوجود من
الحال او سلب بل بحسب الالتفات حاله الاستقبال واذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن
وهذا نوع رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما سلف الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا
واما معدوما فيكون امام اتصافها من جانب الوسط الى احد الطرفين ضروري والباقي على الامكان الصرف ولا يكون الا ما سلف الاستقبال من الممكنات
التي لا نعرف حالها انكون موجودة اذا حان وقتها ام لا فينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولى ربما
يقال على ما يشتمل احد طرفيه الضرورة كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا ومن شرط في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد شرط ما لا ينبغي وذلك
لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم وان لم يصير هذا لم
يصير ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان لما ذهبوا الى ان الاتصاف بالوجود انما يكون بضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال
حذرا من ان يلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة الوجود فالعدم الحالي يخرجه الى
ضرورة عدم وان لم يصير ضرورة العدم لم يصير ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه
بل يقتصر على اعتبار الاستقبال الى اصول اشترطوا في الجهات ههنا اشياء لا يحتمل ان نراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان
وفي بعض النسخ اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجود يدخل تحت الامكان الاول والمراد بالضرورة المشروطة يصدق عليه الا
الثاني والمراد في الحال الاول المعدوم في الحال فصلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشي محركا في الحال يستحيل ان يكون متحركا في
الاستقبال المراد على الرواية الاولى بان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة بل بعد ذلك دفع السؤال المورد ذكره بانه
وذلك لان الوجود اذا لم يعتبر بحسب بعضيه ضرورة ما دامه او غير دامه واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فيعده اقسام ثلاثة الاول يدخل تحت الامكان العام
والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات لطبيعة الامكان فصلا عما فوقه وذلك لانه ينافي العدم
الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه واما فلا يدخل تحت الامكان الاول ولم يعلم يصدق عليه لان
الواجب اذا تعين وجوده بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه ولو كان صادقا عليه لوصل واما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان
لضرورة داعية الى ذلك للقصد من واضعه على الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان واحد بها لا بحسب الاعتبار ولا بما ينافي الموارد
على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم

فضلا من ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال ح

23

في اي الحال سلبه اي مقطعه عن الاولى فاعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تشك بشخص ما دائما في حال وجوده فصلا
عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا لان الضرورة لما تقدم بما لا عرضي سلبي وكان المورد دفعه بما لا عرضي ثبوتي الحاقنا ومعنا
ظاهر واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير
سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وما يحصل معها مما الممكن قد يعرض لها الغلط فيكثر بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى
رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بان تسبقها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها الا انها تقتضي رفعها فالسلب
الجهة اذا اعتبر فالمحل اما ان يكون الجهة مقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متأخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة
والاول يقتضي ان يكون سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي
التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة الايجاب فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة
الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت موجبتها ملازمة معكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان ان سلبت العام فهي
التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة التي بلا دوام ملازمة معكسة
لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين والممكن كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها الا نقيضان
دوام الطرفين الحالي عن الضرورة وسالبة الوجود اللايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد
بين ضرورة السلب ودوام الايجاب الى حصول الكلية الموجهة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به ان الكلية ج ب او الجيم الكلي
هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود الخارجي وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل
كيف اتفق تحصيل القضايا هو الحصر ما يعم اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول
ستة احكام اثنان منها سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية
هي العموم ولا الكلي العقلي وانما لم يذكر الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المحصورات
والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ مع لاحق يخصصه مخصص كما في قولنا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يعمه عمومه
او نوعه على الكثرة او منظرا الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها اي مجموع الامرين هو الكلي العقلي والاول والثاني كان حاصر الجمع ما هي
مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كلما موجبا والاخر ثانيا موجبا والفاصل الثاني انهم الكلية
معنى الكل فاورد الفرق بين الكلي والكل بان قال ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء
محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وبين كل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة
والكل عشرة ولفظه من في هذا المثال يفيد التبعيض في قولنا كل واحد منها تقيد التبعيض فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم

السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية ح

فلا نخ اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة ح

والمثال الصحيح ليس الا مثل كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصاً واحداً واما الاحكام الاحادية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال عليه
ج وموصوف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملة وذلك لان لفظ كل للافراد الجزئية وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يو
ج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف سواء كان موصوفاً بالفعل او لم
يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انساناً كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوف
بج بالفعل على وجه يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من القسمين احكاما الجائية و
خالف جماعة من المتطفلين في ذلك فذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوف
بج سواء يوصف به دائماً او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يقابل الدوام واللادوام انما هو في جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته
الذي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه   وذلك
موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا او حال كذا او دائماً فان جميع هذا اخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو
المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصر   يشير الى مفهوم الاطلاق العام
مع الايجاب الكلي وهو ظاهر   فان زدنا شيئاً او قيد وجهاه   يريد التنبيه على تعاقب الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار
وتلك الزيادة مثل ان يقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائماً او غير دائم   وهذا حال الموضوع
ذكره هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع
فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة القضية   وان لم يكن ملاحظاً فاما لم يشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفاً بج
بل اعم من ذلك   يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فاذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود
الذات مثل حال كونه كاتباً وحال كونه غير كاتب   ومثل ان يقول كل ج ب دائماً حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على التفسير الذي ذكرنا
يوجد له ب دائماً ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان لا يكون ما لم
ضروري ام لا في كل واحد او مسلوباً دائماً عن كل واحد او لا يمكن هذا الحكم ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة او سلب عن البعض لا محالة
فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء   يريد ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة
ولم يشترط القضية ان يشترط فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد يشترط انه فيما لا يكون الا كاذباً   يريد ان المنطقي اذا طلب تحصيل الكلام ولم يلتفت
الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في اكتساب النحو ولا الكذب ضار   ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له
ج على التفسير المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتاً معيناً كالكسوف او غير معين كالتنفس للانسان او حال كونه موصوفاً بج وهو مما لا يدوم
مثل قولنا كل متحرك متغير وهي من اصناف الوجوديات   التفسير المذكور شامل الموضوع وقوله وحال كونه موصوفاً بج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون

الحكم

الحكم فيه انه ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه وغير دائم ما دامت الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والاصل الى
سمي الاول مشروطة والثاني عرفية وسمى المساوى منهما للضروري او الدائم بحسب الذات عاماً وغير المساوي لهما خاصاً ما لم يفصل احكامهما بحسب
الضروري والدوام الداخلين في تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا لان الموصوف بج وقتاً بعينه وغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان لا يكون كذلك الا بالضرورة والثاني هو المشروطة بالمحمول اذ ما هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم   ومثل
ان يقول كل واحد مما يقال له ج على التفسير المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او الاخص او الخاص وعلى طريقة قوم فان
يقولوا كل ج ب بالوجود وعنوه وجهاً ام وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقد يجيء   هولاء القوم يجعلون
الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج ولا ما سيكون ج في المستقبل
مما يمكن ان يكون ج داخلاً فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقاً فقد ارادوا انه موصوف بب في
وجود ذلك مع ان هذا المذهب سخيف على ما ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد في ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد ليس في الوا
الغاية وتطول شرحها   وقد يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة واذا قلنا كل ج ب بالامكان الاخص
فمعناه كل ج في اي وقت من المستقبل يعرض فصح ان يكون ولا يكون   هذا المذهب اخر راجع الى المذهب الذي ذكر وهو القول بان كل ج ب بالضرورة
ما يشتمل على الازمنة الثلاثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرنا
وذكر انه لو صادفنا لا يكون فيه سوى الا ان ما حمولهم موجود صح ان ليس كل محمولهم اثباتاً ولا شيء من الحمولهم نفياً بالاطلاق وحد قبل ذلك يصح ان
ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان كلية الحكم لا لكون الاثبات بالنسبة الى المحمول كذلك   والحق انه لا يبالي بمراعي هذه الاعتبارات وان كان
الاول هو المناسب   يريد انه لا بأس ان يتبين لوازم هذه الاعتبارات اذا فرض صادقاً ولكن الاول هو المناسب لما يستعمل في العلوم والمحاورات
الذي يبحث فيها عن حقائق الامور   الى الحصول الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف ان السالبة الكلية السالبة المطلقة
العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب مسلوباً كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور سلباً غير معين
الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد مما هو ج سلب عنه ب من غير بيان وقت السلب وحاله   يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياس
اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد الا انها تناول جانبي السلب مع الايجاب
جميعاً وقد عدل الشيخ بالعبارة عنها الى ما ليس بالعدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج سلب عنه ب من غير بيان وقت السلب وحاله ذلك
لغرض سيذكره   لكن اللغات التي نعرفها قد جرت عادتها باستعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر الكلي السالب لفظاً
يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب فيكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف بانه ب
ما دام موصوفاً بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دام موضوعه لا ان لا يوصف له كذلك ما لم في تصحيح لفظ العرض فيج ج

الدوام
والشيخ لا يعتبر الزيد بينهما لكن الواضع
ولم يذكر الشرط بالمحمول هنا لم

وهذا الاستعمال يشمل الضروري وغيره واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرط في الموضوع اراد به المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق
المتعارف من لغة العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم
والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروطة بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان
بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس وهذا ايضا غلط
كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها اتصاف المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف
ولم يلاحظوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المطلق ليس بحث عن كل واحد من الاعتبارين بل مراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف
وقد يسمى الدوام بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يفهمه في السالبة والاسم على السالبة حقيقة وعلى الموجبة مجاز لكونه مباينا
للسالبة وهي ما فهمه الناس عرفا عاما لكن السالبة الكلية المطلقة بالاطلاق العام اولى بالاطلاق هو ما يساوي قولنا كل ج ب يكون ليست
او سلب بعض ... وحال ولكن السالبة الوجودية هو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ب يعني ... ضروري او دائم
هذا الكلام يوهم انه يريد ان السلب اللاعدولية لو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام لم يكن صيغة السالبة
كذلك واحتمال السالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودالة على الاطلاق بمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفا بل يريد به عدم السلب على الربط مع عدم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال الا يساوي
قولنا لم يقل ابو قولنا واما في الضرورة فلا يعدل عن الحقيقي العرفي فيهما ان قولنا كل ج ب بالضرورة ليس يحتمل الضرورة لحال السلب
عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يحتمل الضرورة لكون السلب عاما وبالجملة ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف
المعنى ليس بينهما فرق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فافهم في الامكان اي لا يعدل عن عدم الموضوع على الجهة
والسلب وليس يحصر عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد واحد من الموضوع
والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا عاما وربما قال الاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويتضمن
ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد
بعينه بتعلقها بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد بعينه والحاصل ان الاصل استوى دلالتهما في جميع المواضع لولا المخالفة العرف
في الصيغة المذكورة والفاصل الكل فان السالبة المطلقة يوهم الدوام بخلاف الموجبة فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية
او الضرورية لا تعقل الا مع الدوام اولى لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام ولو كذلك بل هي للجهة
بالضرورة مطلقة العاري عن العرف لا غير والوجه في بعض النسخ انها زيادة وهي فصل او هو هذا على مواضع خلاف وزيادة من اعتباري
الجهة والحمل اعلم ان الطلاق الجهة يعارض اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يعقل ان لا يكون

25

انسان وفيه سوء الصدق ان كل انسان ابيض يحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان
لون لا انسان ابيض وعرض من الزمان انه صادق تح بالاطلاق ان كل لون هو الساض او شيء آخر باطلاق الجهة وقد يكان ممكنا ولا يصدق
هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل يحتمل الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا وصفنا
زمانا ليس فيه من الحيوان الا الانسان صدق بحسب اطلاق الجهة ليس كل الحيوان انسانا وقيل بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول
ويمكن ان القصد ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة او ليس يجعل
الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل مما في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب الضعيف المذكور والمذهب التابع منه كما ورد من اعتبار
الحمل ليجعل الموضوع اعم من ذلك هو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق والاشكال بين المذهبين اختلافا ظاهرا
في المعنى وهي في الاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات
واما مواضع الاختلاف فقد اوردناها في هذا الفصل امثلة الاول في قولنا ... في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض
مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل
او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض لان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال
ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا للاختلاف والتالي
الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا
بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا
كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فيتبين من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق كل حيوان موجود في الحال
فهو انسان بالضرورة فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة
فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور ساقطا لجميع الازمنة واعلم ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده
الفاضل الشارح ورجع الى الكتاب الى الخصوص الجزئي في الجهات واشتراك الجزئي من الكليين وتعيينهما عليهما وذلك
ظاهر فقولنا بعض ج ب يصدق لو كان ذلك البعض موصوفا به في وقت لا غير وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان هذه
الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق لاحاد كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد
في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم
ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا المعنى فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان لا يكون عن مقتضى الدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا
فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات وكذلك في جانب السلب واعلم انه اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان

ان يصح ذلك لصدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق العام الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجه غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري مريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من علل على ذلك بعينه البعض فهو باطل لان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكر في الاكتاب بعينه وباقي الفصل ظاهر الى قوله وذات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وبعضها مقابلة لها كل طبقة متلازمة يقوم مقام بعض

مقام بعض واما الممكن الخاص او الاخص فانهما لا تلازمها متساويتان لها من باب الضرورة لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما ولا ينعكس عليهما اذ ليس يلزم ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون يلزم ان يكون بالضرورة بل ربما كان ايضا ممكنا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام من غير انعكاس الى المعنى الخاص كذلك ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من غير [illegible] ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس واحد منهما يكون وليس ممتنع ان يكون وليس ممتنع ان لا يكون [illegible] بالضرورة ان يكون وليس بالضرورة ان لا يكون الموجهات منها ما [illegible] من عكس قبل المتلازمات [illegible] الخاص طبقات [illegible] هذه الطبقات هي هذه الوجوب والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بمعنى العام وفي الرابعة بالمعنى الخاص انما لطائف الرابعة في كل طبقة متلازمة كذلك الرابعة في مقابل لها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس في الرابعة في المشرح والسؤال الذي يقول ويوم قوله الواجب ليس كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ليس لا يكون فالواجب ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس ممكنا ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فان الواجب ممكن بالامكان العام ولا يلزم من ذلك الممكن ليس ينعكس الى الممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص فالمعنى قولنا ليس ممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو اما ضروري الايجاب او السلب واولا ان [illegible] لهذا الشك ولو فهم ليس باسمه حيلة يعود ان غلطوا فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او وصفوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وسواء عليه ذلك وبما دوا في الغلط لانهم لا يتذكرون انه ليس تحت ما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس وكذلك يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا وضع انه ليس بالضرورة ليس يلزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد

الوجوب

وما يقابله

بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون ممتنع ان لا يكون

ليس بالضرورة يكون ممكن ان لا يكون لا ممتنع ان لا يكون

طبقة الامتناع

بالضرورة ان لا يكون لا يمكن ان يكون ممتنع ان يكون

وما يقابله

ليس بالضرورة ان لا يكون ممكن ان يكون لا ممتنع ان يكون

طبقة الامكان

الخاص ممكن ان يكون ممكن ان لا يكون

وما يقابله

لا ممكن ان يكون لا ممكن ان لا يكون

عو

26

٤٠

على ذلك بما بدا سائر مسائله السؤال الذي ذكره مما اسقطه قوم من المصنفين او مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احدى الممكنين اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في اصلاح الحال فيه وسائر خطابهم بما في ذلك كفاية والكلام في تحكيم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي يحصل فيه وهي ثلاثة عشر ونقول المطلقة العامة الضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الدائمة السالمة عنهما والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والذي في وقت معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية المطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص في ناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينها او بغير عينها صادقا والآخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور العموم اختلاف القضيتين قد يكون لا اختلاف الا انهما وقد يكون لا اختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات على الاطلاق لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات انما يختلف بها الطرفان انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيهما او على الوجه الذي يكون فيهما في الاطلاق باختلاف الايجاب والسلب والاختلاف بالايجاب والسلب المطلق قد يقع على وجه لا يقتضي انقسام الكذب والصدق فقد يقع على وجه يقتضيه فالاول كما في قولنا هذا حيوان هذا اليس بحيوان فانهما لا يقتسمان بل ربما يصدقان بان يكونا معا صادقين ويكون الثاني قد يقع على وجه يقتضيه انما عن الاختلاف الاول وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف بنفسه فالاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان فانهما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات الاختلاف لا لشيء آخر والتناقض هو اختلاف يقتضي السلب والايجاب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا في القضايا في الصدق والكذب معا كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يقتسمان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالية فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا مجهولين غير متعينين واما الاستقبالية فلم يتعين احد طرفيه عدم بطريق وكذا ان يعين الامام بالقياس الى جمهور القوم لكن ذلك في نفس الامر والتحقيق باق لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يحصل بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التناقض من شرط التناقض ولا عدمه من شرطه لا انقسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه وبغير عينه اي التناقض بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من انهم وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما سلب الحكم الذي يوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معناه لا يصدق هو ليس الامر كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء ولم يصدق فمعناه انه يخالف الايجاب لكنه قد يقع الايجاب على مراعاة الناقض لوقوع الاختلاف

والحكم في وقت غير معين

وتعلقها الاخرى م

عن مراعاة التماثل ومراعاة التماثل ان يراعى في كل واحد من القضيتين ما راعيته في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحد منهما هي التي في الاخرى
حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف
يريد انه يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لاجلها تقتسم القضيتان الصدق والكذب وهي تماثل السلب والايجاب وحمل في المخصوصات مع شرط
آخر في المحصورات اولا معنى التماثل وانما لم الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتماثلين ثم بين ان الاختلاف عن التماثل بعض الاختلاف
التناقض ثم شرع في بيان شرائط التماثل وبين انها في الاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحد من القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط
منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول او فيما يشبههما من المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة
في اجزاء المشهور الثمانية الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء او الكل وفي القوة او الفعل وفي الزمان والمكان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور
والجهة الارتباط كالاتصال والانفصال ذكرها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الاختلاف عن التماثل قال الفاضل الشارح ان هذه
الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد
وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع و… في الاضافة
كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا زيد جالس في الدار ليس بجالس اي في السوق وفي الزمان
كما في قولنا زيد موجود اي الآن زيد ليس بموجود وهكذا راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث يتعلق بالمفردات وقد
يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان
تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق بالحكم بعينه من غير تخصص باحدهما مثلا اذا قلنا الشمس تجفف
الثوب الذي يجري تحت الهواء اذا كان باردا او لا تجففه ان لم يكن باردا لم يكن عدم برودة الهواء امر الشمس التي هي الموضوع ولا
قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم
البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غير … مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما هو … ومنه
الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلاد ما وليس
بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون ببلاد … امر السقمونيا ولا … المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور
من حيث يتعلق الحكم غير اعتبارها من حيث يتعلق بها ما هو … والمراد ههنا تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مساما لاعتبار اجزاء القضية
وان لم يكن القضية مخصوصة احتيج الى شرط آخر هو الاختلاف العصابي في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن
ان لا تقتسما الصدق والكذب بل تكذبا معا كما في الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا
معا كما في الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب … الفاضل في المحصورات انما هو بعد الشرائط

ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين م

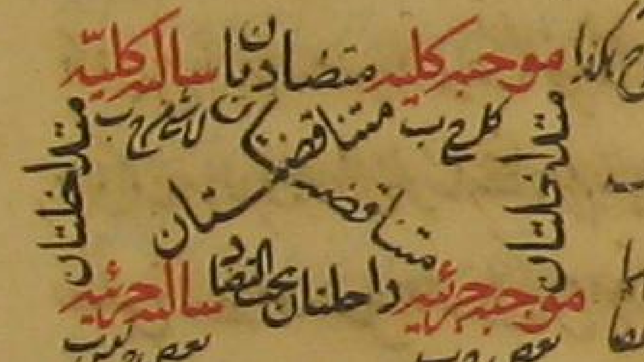
السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا م

اعني الايجاب والسلب م

المذكورة

27

المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية يريد ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في الكيفية ومع حصول
الشرائط الثمانية فيهما لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتعاقبين فيهما قد تصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فلذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان يقتسمان الصدق والكذب في مواد
كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع ثم بعد تلك الشرائط قد يحتاج فيما
يراعى له جهة الى شرائط تخصها يريد ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى يريد على هذه التسعة على ما يخصها فلنتكلم في الموجهة اولا
كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان لم يصدق بعض الناس ليس بحيوان كل انسان كاتب لم يصدق بعض الناس ليس بكاتب بعض الناس بحجر
وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة ولم يكن الصادق في الواحد غير ما في الاخرى بل لكل … الكلية ولنعتبر كذلك
فنقول اذا قلنا لا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان لا واحد من الناس بحجر بعض الناس بحجر لا واحد من الناس بكاتب بعض الناس
كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا وامر تعاكس الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصورات المتقابلة في المواد الثلث
فاورد امثلة … ان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب مقابلها
وللمناسبات الجارية في مختلفي الكيفية والكمية … العادة بان يوضع لها لوح هكذا



فمختلفا الكيفية معا الكلية كالكليتين تسميان متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق وهو في مادة الامكان والجزئيتين تسميان داخلتين تحت التضاد لجواز اجتماعهما
تحت الكليتين ويجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقا
الكيفية مختلفا الكمية وهما الواقعتان في الطول تسميان داخلتين لجواز اتحادهما في الاخرى ومختلفاهما معا وهما المتقاطرتان تسميان
متناقضين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد الى التناقض الواقع بين المطلقات … يقتضي المطلق والكون
ان الناس ذهبوا على سبيل التحريف قبله الناقل الى … المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم … الى
الناقل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التماثل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب في … من زمان كل
وقت اي اريد اثبات لكل عدد من غير زمان كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت ولم يمنع ذلك لم يحتمل ان يكون قولنا كل ج ب نافيه قولنا
ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك بل يصدق … الكذب ذلك بل ولم يحتمل ان لا يوافقه في الصدق ولا هو مصادا له على سلب الكلي فان
الايجاب على كل واحد اذا لم يكن شرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان
المطلقات تتناقض اذا خالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تحصيلها … الجهة لا يتصور دونها مناقضة والحق ان المطلقة العامة المتحدة
في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد التضاد انما نعني الجمع على الصدق وقد تجتمع ايضا عليه

اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليهما بالايجاب مطلق وبالسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم بل وجب ان لا يكون بعض ج ب اذا كان كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج دائما ليس ب وبعض ج ليس ب الدائم من ج ب الذي هو نقيضه بل بعضه اذا كانت المادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانه يعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية وبعض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب عينه وهو مطابق للفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور وبعض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب لما انطلق فهم حاول الحق والحق فيه وهو ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام الايجاب ضرورة كان او لم يكن واما دوام السلب ضرورة كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية يشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية يشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فان المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف لا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لها لما تحقق من ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فبما تحقق ان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والسبع او رد المحصورات الاربع بالتفصيل واسدا بالكليتين ان بعضهما الدائمتان المخالفتان قال وانه يعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية بعد بيان الدائمة لها ولعلها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال وبعض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب عينه وهو مطابق للفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية الدائمة من المطلقة العرفية انما يطابقها في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وتخالفها في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف على ان السالبة العرفية ليست على الاطلاق ولو كانت مطابقة مطلقا لكان المطلقة العامة نقيض المطلقة العرفية والحال ليس كذلك على ما يجيء بيانه واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها باسم الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي نارة بعرفيه اللاضرورة وتارة بعرفيه اللادوام والمطلق العام انما يحصل على الاول او الضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري نقيضهما بعض المطلق العام مضافا الى ما يحملان عليه مما هو داخل في المطلق العام اعني بعض الوجودي اللاضروري الضروري موافق واما الدائم مخالف في بعض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في بعض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت فيهما فالواجب ان يوضع موضع ذلك البعض قضية واحدة على وجه لا تخلو الحكم فيهما عن احدى تلك الجهات لا المكس فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس اما بالوجوب كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ بل اما دائما بعض ج ب او مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لان نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيض اللاضروري الوجودي بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من الناسخ وما ذكره اللي الحق هو الاخير انه اورد في

28

تناقض ما في المحصورات ادوام الطرفين لا ضروريهما واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له انهم من قولنا بعض ج دائما انه بالايجاب ب وسلبه لانه اذا صدق الحكم ان كل ج ب عينه وبعضه لا دائما فاما نقابله ان يكون بعض دائما او ايجاب دائما ولا يحد قضية لا قسمة فيها مقابلة او بعسر وجودها اي لا نجد قضية يشتمل على الدائمين المختلفين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها لا يشتملان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة يشتمل على الدائمين المختلفين فقط ثم قال في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة وبعض قولنا ليس بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج اما هو بالوجود بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما وبعض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر في اعلم ان قولنا كل ج ب دائما اما في المادتين يصدق في ثلاثة مواضع احدها ان يكون الايجاب على كل ج دائما وفي الثاني ان يكون السلب عن كل ج دائما وفي الثالث ان يكون الايجاب على البعض والسلب عن الباقي دائما ولا يظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب اي ان بعض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب اخص في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول وان لم يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب والا صدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان الاطلاق العام يقع على الضروري المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضروريين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا ومراده او في حمل الوجودية السالبة الوجودية بلا دوام هي عين السالبة الوجودية بلا دوام فانه اراد ان يجعل المطلقة قضية من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخص مما توجبه بعض الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثل ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على وصفها ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العادة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان ليس ج وفي كل وقت حتى اذا كان موصوفا موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بانه كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الناقض على ان هذا المعلم الاول غير هذا يستعملون في القياسات المطلقة ينافض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما انطلق الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فيمسك بحملين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحتى يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال انه ليس المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص فانه يشمل اللادائم بحسب الوصف لحالة فاذا نقضنا عليه لكان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد ان المطلقتين العرفيتين متناقضتان كان باطلا لان دوام الايجاب بحسب الوصف لا ينافض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا

والمطلق الخاص صح

لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات مع انها المطلقة العرفية فان المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة
العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات لكن الحق وليس بعض المطلقة العرفية لو مطلقة عامة وصفية مخالفة و
ذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع ينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد
الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات
بالعرفية اللادوام المخالف لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق والاعتبار عن
مجرد الاثبات والنفي مع ههنا فلا بد من شرطها وهو الدوام بحسب الوصف ومع ذلك فلا يعوز بأنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكر بان
لمحصلي اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب
اليه الاسكندر وهو الخاص ثم انه اراد ان يبين كل واحد من الرأيين بكلام يختص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا من تسمية الشارح في
المطلقة بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يؤخذ مساويا للضروري ويكون عاما ويمكن ان يوجد غير مساو لها ويكون خاصا فالمطلق
العام العرفي يوافق الرأي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندر لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون ويجب ان يكون
بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وعلى هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا
يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا والعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في حاشية بعضه ابو بعض العرفي
العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق والقوم الذين سعوا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحوا على ذلك وبيان
هذا انه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات مساوقة على الاطلاق في ذلك لانهم لا
يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبوا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله
كل فرس مستيقظ وذكر بأن مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات كما في التعليم الاول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك وان كانت الحملية الصغرى يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحملية التي
لا يجعل المطلقة بحسب ما يقتضي قولنا دائما الموضوع ما يوجد في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه
لا يعم كل ما هو ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان فكذلك قولنا السبق من ج ب اي من حيثيات زمان موجود بعينه ومن ج فانا اذا احتطنا في
الوجود في ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يحتمل ان يحفظ ما حفظه يسهل صحة التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان بهذا الاعتبار يصح
الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جماعة باعيانها جميعا وان بعضها ليس في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على
الصدق ولا على الكذب قوله في هذا النص محتاج الى شرط وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن
ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان فيصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في

لثبار

29

نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه
فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرنا
في المطلقات الا انه يعد احد الطرفين بالدوام كما كان ثمة وقد قصر هذا القوم لكنهم ايضا لا يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل
ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء والرجوع في تحصيل ذلك الى الكتاب الشفاء يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير
الاطلاق وكلام الكتاب يشير الى انهم حصّلوا احد الامرين لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس
ان الله المطلقة الكلية وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك العبد فمن ذهب يعكس هذا الى قولنا لا
واحد ممن يملك العبد فهو كاتب فلا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك العبد فمن ذهب اصلا مع ان
هذه القضية لا يمكنهم ان يجعلوها مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم فظهر انه لا يمكنهم الاستمرار
والثاني انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب الاعتبار
المحمول لا بالموضوع اي طبائعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار
انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقع عليه الموضوع اما اذا قيد المحمول بزمان معين وترك الموضوع
مطلقا واقعا على كل ما يقع عليه كانت القضية مطلقة ومع ذلك صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون المتناقضان مطلقتين من حيث احد
ولا يقع في القضايا المتناقضة بعضها تحت الجهة غير هذين ويلتقي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق
الى ان قال في سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمتناقضها يجري على نحو متناقضة الوجودية التي بحسب الحملية الاولى ويعرف منها فلنعرف من ذلك قد
ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية هو ايضا نقيض مضافة الى ضرورية موافقة وقد عينا ان المطلقة التي بحسب الحملية الاولى اي اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة
وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها كذلك ايضا ومع مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق
في احدهما بحسب الذات وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله ويقرب منها واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة
كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا
بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض ج ب بعبارة على القانون المذكور ممكن ان لا
يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب بعبارة على هذا القانون قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان
الاعم وهذا الامكان ايضا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه فقد سهى الاولون في قولنا ممكن ان يكون كل ج ب
بالامكان الاعم بعبارة على سبيل التعدد ليس ممكنا ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتتمم انت بعكس سائر الاقسام

بذلك الامكان دون امكان آخر
قولنا بالضرورة بعض ج ب ص

على العكس الذي يستعد به وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يعاقبه ليس ممكن ان يكون كل ج ب ولا الازم هذا انه يمتنع ان يكون ذلك اكثر من
لزوم انه واحد بل الالازم مع بيان الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يعاقبه ليس يمكن ان لا
يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول ان واجب ليس يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض
ج ب ... من امر طبيع يمكن في الحال البراءة عنه بمباحث الخاصة حتى يكون بعض السالبة الممكنة موجبة بما الذي يحوج الى ذلك ومن
المعلوم انه قولنا يمكن ان يكون في الحقيقة ايجاب بل واما قولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب بهذا الامكان فسالبة وقولنا ليس يمكن ان يكون بعض ج
سلب شيء من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب سالبة وقولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض
شيء بالضرورة يكون كل ج ب اذا الضرورة لا شيء من ج ب فهكذا الحال في جميع حال السالبة في ذوات الجهة وعلى ما يقولون الاقسام
يجب الضرورة في ... الايجاب ضرورة سلب والامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص
فالضرورتان والممكن العام المحتمل لهما ... والممكنة الخاصة يناقضها ما يردد بين الضرورتين والحال في جميعها
في ... الحال في الدوام الذي ذكره الشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصل ... ظاهرة الا انه قوله
او الفعل او ... ممكن ان لا يكون بعض ج ب سالبة ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة ... ملكوا
لا شيء من ج ب موجبة ... او بالضرورة بعض ج ب ... ليس ... بالاحتمال بالضرورة كل ج ب ... واما
ليست ... في الدوام — الحكم المطلق العكس ليس يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع
حفظ الكيف ... الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات ولم يجعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه
... مطلقا ... في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد والوتد في الحائط
... مما ... وهو قوله ليس يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا
... بعض المحمول لا يكون محمولا او بعض الموضوع لا يكون موضوعا واشترط حفظ الكيف ... العكس اصطلاحا ... الصدق
... الاصل بمعنى انه لو لم يكن صادقا والعكس بحاله ... المراد ان الاصل بمعنى انه لم يكن
... العكس ... الاصل ... الوضع العكس واما ... الكذب ... استلزام صدق الملزوم لصدق
لازمه ... استلزام كذب الملزوم لكذب ... فان ... المعدوم ... ومن المواد الكاذبة بالصدق وعكوسها كاذبة ولما كل
... بعض ... الكذب ... الكليات ... وقد اشار ... عنها وقد اراد
في هذا الكتاب ... ذكر واقتصر ... قد جرت العادة ان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية و
... الحمل ... اللاشيء ... الصحاك ... عن كل واحد من الناس ولا يجب

لتلك ... ه

ايضا خاليا عنها ه

70

ان سلب الانسان عن شيء من الضاحك وربما كان شيء من الانسان سلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه
... السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحيث المذكور ... من ذلك بان الشيء الذي له خاصة معارفة
قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن لا انعكاس لا نظرا في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر
الفاضل ... بعض الاعراض العامة ايضا كذلك الموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصة ... ولعل
الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلوب مما يكون كليا وعلى
العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادين اوضح في المتناقضين والحجة التي يجوز بها الاملزم الا
ان يوجد المطلقة على احد الوجهين اللاحقين واما تلك الحجة كيف ... اذا قلنا سلب لا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء
من ب ج المطلقة والا لصدق نقيضها وهو قولنا بعض ب ج المطلقة فليفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها
ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك البتة هو د الموصوف لان الحكم الجزئي الموجب ... تعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب
وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا محال هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المتعصبين عليها بانها ملتبسة
على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما بين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور ثم انه بيانها بالحلف الذي بين بعد
هذا ... ذكرها ... بعض ... هذه الحجة ... على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما يثبت بالافتراض كما ذكر الشيخ ولو كان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا لكان ... يثبت
من غير ضرورة والحلف لم يكن موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس ... انما يذكر ... عن المادة في ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اوردها كذلك ... على الاعتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د ... و د ... فبعض ج ... والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض والصورة ليست
... لم يكن من الشكل الثالث معناه ان الشيء الذي يوصف بانه ج ... وسميته د فهو الذي حمل عليه ج و
يلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بانه ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس ... لا تصرف في موضوع ومحمول بالعرض
والتسمية والعكس ليس ... الشيء ... فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين بها لا شيء في
بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل يبحث في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحلبيين واما الجواب عنها فهو
ان هذا السلب المحال اذا اخذ السالبة مطلقة لا بحسب عادة العامة فقط فقد علمت انها في المطلقة يصدق فان كما نصدق سلب الضاحك بالفعل
السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس والجائز على بعضهم ... عدم ... سالبة الحلف يلزم لو كان بعض ج
... لا شيء من ج ... المطلقتين ... على الصدق ... محال في تلك الحجة ... محال بل ممكن ... بالانسان والضاحك

ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اقوى بدلها على ما سيأتي ه

[illegible] ضاحكا مطلقا [illegible] على انها [illegible] ولا يكون ضاحكا [illegible] والا [illegible] ضاحكا [illegible] وبالاعراض

[illegible] لو كان [illegible] لجمع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضاحك [illegible]

[illegible] الموصوف [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible] الصغرى المطلقة [illegible] مع الكبرى [illegible]

[illegible]

[illegible]

قوله فذهب ان الماسعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الصرورة لكن الموجبة الكلية يصح عكسها جزئية موجبة لا محالة فانه اذا كان
كل ج ب كان البعض مما هو ب ج ثابتا معها او ح و ب فيكون ذلك البعض ب و ذلك البعض ج وكذلك الجزئية الموجبة يعكس مثل نفسها الكلية
من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع والا مطلقة حالة عن الصرورة لاحتمال ان يكون الموضوع صرورتا للمحمول
سواء كان المحمول صروريا بالذات او غير صروري بل ينعكس جزئية للافراض مع مطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون باتا على الوجه المذكور
والاكان المطلق بعض سوت المحمول الذات الموضوع بالفعل وفي العكس بعض تلك الذات موصوعه مع المحمول او بعض جهة الاصل لجهة
المحمول الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما
مطلقة فجهة العكس انه مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الصروري فليس بشيء بناه
ما كان الكلي والجزئي الموجبتان من المطلقات التي حسبها بعض يبرهن على انها ينعكس جزئية من طريق انه ان لم تكن ح فالنقيض بعض ب ح
فلا شيء من ب ح فلا شيء من ج ب وقيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الجهة عامة غير مخصوصة بالمطلقات التي
لهام حسبها بعض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة ينعكس المطلقة العامة الجزئية الموجبة ولا يصدق بعضها وهو السالبة الدائمة
الكلية ينعكس كنفسها الى انه صاد الاصل او نافيه وقيل فائدة هذا التخصيص ان انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة
الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حين لا يكون دورا واقول الوجه
فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد احترازا من الدور او سوء الترتيب لكن لما
كان نقيض العكس الذي هو في صحيح سالبة دائمة كلية وكان عنده انها انطابق السالبة العرفية ينعكس كنفسها فاذن كان عكسها صادا او نقيضا
للاصل لكن ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على النقيض لانه مبني على نقيض
النقيض فكيف يفيد بعين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه ولم كان اعم منه واعم هذا الخلف فانه يطرد مع الامكان
العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية ينعكس مطلقة عامة وصفية بل لمثل العرفية الوجودية ينعكس وجودية
كنفسها وذلك بانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج فحكمنا ان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام
الاتصاف بج المستلزم لثبت بعض دوام الاتصاف ب هف فاذن بعض ما الذي هو ج دائما يوصف بج لا دائما بل
بعض او فاذن اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجود بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا اما
اللمية ولذلك لم ياته لهذا المعتمد في الخلف واما بعد الشيخ فقد بين الخلف واما الجزئية السالبة فلا عكس لها
فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ليس كل ب ج مثل ان الحيوان ليس بعض الناس ضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو الضحاك
بالفعل انسانا فرد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها لا يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل يصدق

32

قوله السالبة بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وانما تبع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية
فادن اي هو عكسه فقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري في غرر ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها ينعكس كنفسها و
ذلك لانا اذا قلنا بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا بانتصاف شيء ما بصفتي ج و ب المتعاندين في وقت محاصل فاذن
بعض ما يوصف بب ليس ج ما دام موصوفا ب لا دائما الى عكس الضرورتان واما السالبة الكلية الضرورية فانها
ينعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة لا شيء من ج ب يكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك العكس ذلك فكان ج او يقتضي
الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق الاتم مع السالبة الضرورية الكلية بل صدقه معه محال ذلك لم يبين ذلك بالافتراض فيحصل
ذلك البعض ما يتحد بعض ما هو ج وقد صار ب اراد الشارح الخلف واخذ نقيض المطلوب كان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قولهم الممكن
يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يبين الكلام عليها بل فرضها مطلقة وبين في انه وجد ذلك وانما كان له ذلك لان
به الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال لم يحكم المطلقة على انها ممكنة وقيل فانعكس مطلقة عامة ينافي الاصل الكلية والكلية وتضادها
تحت الجهة بل يدل على ان الممكنات العامة ينافي الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب
وقال فلم يكن فرضناه ممكنا فالممكن لا يؤدي الى المحال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله مما ادى اليه محال وجدهم كلامه بما ذكر ان
بيان انعكاس الموجبة بيانا بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى حصول دور والكلية الموجبة الضرورية ينعكس على بعضها فانه
موجبة لما مر من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ان كل ضحاك ضرورتا
له ت كالانسان و ت كالانسان غير ضروري له ح كالضحاك ومن قال غير هذا او استحال عليه فلا يصدق وعكسها الا الامكان
الاعم والموجبة الجزئية الضرورية ينعكس ايضا جزئية على ذلك الفيام الحق انها ينعكس موجبة جزئية مطلقة عامة مثل اهم في المطلقات وصفية لوجود
كون المحمول الا بالذات الموضوع واذا اخص من المطلقة العامة بعض المطلقتين وهو الى انها ينعكس كنفسها ضرورية فالشيخ اراد الرد عليهم
فاشار اولا الى انها ينعكس جزئية موجبة مثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية ومثل بمثال الانسان والضحاك
ثم قال ومن قال غير هذا او استحال فلا يصدقه اي يحتال الشارح ان العكس ضروري مع انه لم يقولوا ذلك العكس الا ان يكون ضروريا كالانسان
او لا يكون فان كان هو المطلوب الا فليعكس العكس ح اي الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري يعني الضروري اولى بان
ينعكس الى غير الضروري فصار الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس الضروري غير ضروري وهو ليس بين والحق ان الضروري
وغير الضروري ينعكس الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى ايضاح المطلب الذي هو ابطال مذهبهم فقال ويكسها ابدا الامكان الاعم اي
الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك المطلب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان لا يكون غير ضروري
في بعض المواد قال الواجب ان يورد في النسخة باسمها ما معا الا انه سيرهان اراد لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النسخة غير

بانعكاسه بيانه ولنا قول انه الامكان العام مسلم لكنه احص منه وفي بعض الامر على ما صرح به في شرح الكشف وبما تمسك به الفاضل المحشي

في اثبات كون العكس ممكنا عاما قوله لم العكس قد يكون ممكنا لا ادخل في الوجود كالوجود لان لا انسان لا يتصور كل انسان في مادة

فصعف وذلك لان الانسان في الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي انتفى عنه الانسانية بالضرورة فان الكاتب لم يكن انسانا

لا يكون انسانا والمادة ... انه انسان حاصل انه لما هو الانسان والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما

علمت مسالة بالضرورة ليس كل حيوان انسانا مع كل انسان حيوان بالضرورة كل انسان حيوانا وهو ظاهر الى العكس الممكنات

واما القضايا الممكنة فلم يتحقق لها عكس في السالبة فانه ليس اذا لم يمتنع سلب الامكان يكون لا شيء من الناس يكتب لم يكن ولا يمتنع ان لا

احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال ليس للجزئية الممكنة الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان يسلب عن شيء

ذلك الشيء لا يجوز ان يسلب عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن

الخاص مثل نفسه لا يمتنع لا من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وما قال المحوك بالارادة

كيف يوم الممكنات للحيوان يكتف المحو ان ضروري لا للمتعلق يكلفات يوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان

العام فانه اذا كان كل ج ب او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان العام والا فليس يكون شيء من ب ج

لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هف ... وربما قال قائل وما بال الكلام في عكس السالبة الممكنة الخاصة

وهو هاهنا في الموجبة فنقول انه لما ثبت ذلك انها اعني الموجبة منها الامكان العام ولا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من

الممكن الخاص لا يمكن ان يعلم ان الانحات التي السلب تعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واحد وقوم يدعون ان السالبة الممكنة الجزئية عكس العكاس

الموجبة الجزئية الذي حوله وحده انهم ان ذلك يكون خاصا ... يعود الى السلب وظنهم باطل قد يحققه مما سمعته ومن هذا المثال يمكن ان

يكون بعض الناس ليس بضاحك ولا يعود يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان ولا ... الى يكلفا ... فيه

يريد قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس نفسه وهو انا اذا قلنا كل ج ب بالامكان ممكن ان يكون ب من جهة ما هو ب ام بعض ما هو ب

بهو من جهة ما هو ب ممكن ان يكون حيوانا لا انه حيوانا لانه ليس من جهة ما هو ب حين يكون انسانا ضرورية من تلك الجهة ... الشيخ على انه ... اما او

فلا ان قوله من جهة ما هو ب احد جزئي المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزء من الموضوع في العكس وفيه ان العكس بعض

ما هو ب لا يكون حيوانا او لا انسانا او غير ... واما ما قيل ... هذا المثال ولئن كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية

في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا ان عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا ورب ما قال قائل

ما بال الكلام لا ينعكس السالبة الممكنة الخاصة اشار الى جواب بعض ... فانهم علموا ان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي

منعكسة موجبة جزئية وانا حكمنا بانها لا تنعكس لان ذلك لان العكس يجب ان يكون ... الكيفية ... علمه الاصطلاح ولعل العاقلين

بانعكاس

73

بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الممكنة الموجبة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة

لان موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسالبة الجزئية الممكنة عكسا اشارة الى بعض ... وما في الفصل عني

الى القضايا من جهة ما يصدق بها وتحوه لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع الشيخ

في بيان احوالها المادية فانها ... لم يبحث عنها من حيث تعلق بالقضايا المفردة بعد ما علم البحث عن صور الاحوال المتعلقة بالقضايا

وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن احوال موادها وقوله وتحوه اي من جهة ما يحصل فان التحصيل التصديق من حيث انه انفعال النفس

تحدثه القضية اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها

ومخيلات ... يجري مجرى القائسين يستعمل الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان يصدق بها او يعتبر التصديق

او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون ... او لما انه ليست وما يكون فهو المسلمات وما يكون

... جميع المسلمات وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات بادي الرأي والمقبولات ... وما يقتضي غير التصديق فهو

المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا ... العدم العائد والمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان المسلمات اما ان يكون

من شانه ان ... المصدق او من خارج والمعتقدات اصنافها الثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه

المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات

فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج

الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وبعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه

او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون يحصل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما لا اكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا

بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني هو المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وبالجملة بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها والمحتاج فيه

كلاهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها

اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات والثالث

ما يحتاج فيه الى ... الطرفين وهو اما ان ... وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها

معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات لم يذكرها الشيخ فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما

سنجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا فلنشتغل بتعريف الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما

الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح اذاته ولغريزته لا بسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور بحدودها

بالكنه وقع التصديق بما يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود

ومنها ما ربما يتوصل به الى المعاني بتصور حدوده فانه اذا السامع تصور التصور التام التصديق به القسم لا يتوقف على الادلة المستعملة لبيانه
في التصور [illegible] الحكم الذي لا علة فهو اما يحتاج العقل مع علة لا يحتاج [illegible] ذلك والحكم اليقيني هو الواجب قبوله [illegible] وهو الذي يجب قبوله
وكل حكم عرف بعلة [illegible] سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون من اجزاء العقد وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي
الذي يوجبه العقل الصريح بمجرد تصور اجزاء العقد لا يستلزم فان كان اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن
كذلك فهو واضح لمن يكون [illegible] واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لقصور الذهن كما يكون
للصبيان والبله او لما يدهن الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال   واما المشاهدات كالمحسوسات
من القضايا التي [illegible] التصديق بها [illegible] الحس [illegible] مثل [illegible] ان النار حارة وكقضايا
[illegible]

فالحكم

اسود وهو
فالحكم الكلي اما الحصول [illegible] الشروط ولا الحصول مطلقا عنها [illegible] ان كل مولود [illegible]
[illegible] لم يحكم ان كل مولود [illegible] كان فهو اسود [illegible]
لئلا يغلط فالحاصل [illegible] الحكم الكلي [illegible] والعقل المجرد هو الذي [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] وما يجري مجرى المجربات [illegible] الحكم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المجربات [illegible] المذكورين [illegible] المشاهدة [illegible]
[illegible]

قضاياها

خصصناها باسم المشهورات إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول
والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل و
الأنفة والحمية وغير ذلك لم … بها الإنسان طاعة لعقله ووهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي
أن يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الإنسان نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل
ولم يسمع أدبا ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك
حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذا لم
تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وإن كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب
محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الإلهية وإما خلقيات وانفعاليات
وإما استقرائيات وإما اصطلاحيات وهي إما بحسب الإطلاق وإما بحسب أصحاب صناعة وملة كالمعرف الواحد قد لا يكون مطابقا لجماعة الجمهور فالمعتبر في
المشهورات أكثر الآراء عليها فيسمى بعض القضايا أولى باعتبار والفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ من أن الإنسان لو خلي وعقله الصحيح الذي
لا ينتقل إلى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم فيها بالحكم بمثل على حد ووسطى كسائر
النظريات وإنما يفترق المشهورات عن الأوليات في ذلك بل يستحيل أن تستعمل على مصلحة عظيمة والكل لا يتصور بالعقل إلى وقت
في حال من الأحوال والمشهورات أقسام منها ما يكون الشيء حقا جليا كقولنا الصدق لا يحتمل ومنها ما يشتمل الحق الجلي ويحتاج في تحقيقه
فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك العدد كقولنا حكم الشيء حكم مثله وهو حق مطلقا ولكن فيها ما يستثنى ومنها ما يكون
على مصلحة عامة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فإن المكتوبة منها … نعم الاعتراف بها
وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الإلهية ومنها ما يكون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا
الذب عن الحرم واجب وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات
والمتضايفات وغير ذلك وقد يشترك الجمع في بعضها إلا أنه يكون مشهورا عند الكل كقولنا الإحسان إلى الآباء حسن وعند الأكثر كقولنا
الإله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض أهل النظر والآراء المحمودة هي بعضها المصلحة العامة
أو الأخلاق الفاضلة وهي الداعية وقد يقال المشهورات كقولنا الحوت مؤثر باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار وأما
القضايا الوهمية الصرفة وهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب
أن الوهم تابع للحس فما لا يوافق الحس لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مباد وأمور كانت تلك قبل المحسوسات

ومشهور باعتبار

ولم يكن

75

ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوس فلم يمكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فإن الوهم نفسه لا يتمثل في
الوهم ولهذا إنما يكون الوهم يساعد العقل في الأصول التي تنتج تلك المبادئ فإذا تعدينا معا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن
قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأوليات ويكاد يشتبه بالأوليات ويدخل في
المشبهات بها وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها على نحو ما يجب أن يكون لها وعلى نحو ما يجب أن
يكون أو يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون مشارا
إلى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا المخالفة السنية الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وإنما يثلم في شهرتها الدلائل الحقيقية والعلوم
الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم عليه ما يدفعه الوهم ولا تقبله إذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر وهو مع أنه باطل شنيع ليس بمشهور بل يكاد أن يكون من الأوليات والوهميات التي هي أعم من المشهورات ولا ينعكس
فقد فرغ عن أصناف المعتقدات من جملة المسلمات أحكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها لتطابقهما كانت تجري
مجرى الهندسيات بسبب الوضوح فلا يكاد يقع فيها اختلاف آراء وأما في المعقولات الصرفة فإذا حكم بأحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة
تكذبه العقل فيها إلا أن المقدمات لا منازعة فيهما بينهما ويوافقهما على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكاد الوهم
في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المنتج إياها لذاتها وأحكام الوهم فيها هي المسماة بالصرفة وتلك المعقولات
أما أمور ثابتة هي مبادي المحسوسات وإما أمور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها ويكون أحكامه
عليها على وجه يمتنع أن يكون عليه كالحكم بأن كل موجود ذو وضع فإنه يمتنع أن يكون بعض الموجودات كذلك أي على وجه يجب أن يكون في
المحسوسات كذلك فإن كل محسوس يجب أن يكون ذا وضع أو يظن أنها كذلك كالخلاء فإنه يظن أنه من عالم الطبيعة فيما بين المحسوسات المتباعدة
خلاء … ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك أي لا يكاد من رفع عن القول بالخلاء بسبب البرهان يقاوم نفسه فيذهب
إلى خلاف ما يقتضيه وهمه … على أنه ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه أولا وهو أنه
باطل شنيع ليس بمشهور وذلك لأن أحكام الوهم مشهورة في الأكثر لأنه أقرب إلى المحسوسات وأوقع في ضمائر الجمهور وأما
المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فأما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل أو من
نفر أو إمام يحسن الظن فيه وأما التقريريات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب أو التي يلزم قبولها والإقرار بها
في مبادي العلوم إما مع استنكار ما وتسمى مصادرات وإما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى أصولا موضوعة ولهذه موضع
مستقل أقول المقبولات إما عن جماعة كما على المسائل التي للعلك طبيعة حاسة
أو عن نفر كأصول الأرهاط أو عن أصحابها أو عن نفر أو إمام كالشرائع والسنن أو عن حكيم كالأحكام التي في الطب أو عن شاعر

كما سائر رسوا ابدا او يكون مقبولة من غير ان يثبت لكل مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذات تسليما اعم ممن هو اعلى مرتبة من المقبولات
او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او هو ممن يعامل وهي الواقعة في المجادلات والاحتراز بها عن القرينيات والتابع
ظاهر   واما المظنونات فهي اما ولا وقضايا ناولها وان كان يستعملها المحتج حرامات انما يتبع فيها ما يتبع غالب الظن مع دوران يكون
عدم العقد مصروفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي التي يقع   الذهن فيتعلقه
عن ليه يقطع الذهن بكونها مظنونة وكونها مخالفة للمشهورة الى بادي الحال وكان النفس بدء عن لها في اول ما يطلع عليها فاذا رجعت
الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن هاهنا استيلاء النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول
القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد جاء المقبولات في المظنونات اذ اكثر الاعتبارات من جهة مثل نفس يقع فيها كرمع شعور بالمقابل
قد ذكر في صدر الكتاب ان الظن يطلق بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق لغير المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم
غير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جمعا ويطلق بازاء علي
الآخر من غير   والصرف للمظنونات المذكورة هاهنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل انما هي
المحتج الخطابية يصرح الجزم بها ولا يعترض لتجويز مقابلها والمرجح قد يكون شهرة عن حقيقة وقد يكون اسنادا الى صادق وقد
يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات اي بادي الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات وبهاقسما معرفا باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة
وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق وقد يدخل فيه التجربيات
الاكثرية وما يشبهها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما
او مظلوما والمشهور الحقيقي بخلافه بوجه وهو ان لا ينصر الظالم ولو كان اخا وقد يقال يحكمان مظنونات باعتبارين كما يقال
فلان انما يدخل السور ليكلم الخصوم المعاملة من خارج حق احلف بانه مظنون من حيث يكلم مع الخصوم ولو كذا انما يكلمه معهم كون
ذلك جهرا والقضية مظنون القضاء حيث انه يكلم جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه   واما المشبهات فهي الشبيهة بالاوليات
او المشهورات ولا يكون هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بسبب اللفظ واما بسبب المعنى والذي يكون بسبب اللفظ
فهو اما يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما
حتى ذلك حدا كما يحكى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه
كقول القائل غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات فيه الى الادلال لها بما يراد فانما يدل اما التركيب وهي الادوات
باضافتها مثل ما يقول ما يعلمه الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى المعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من نفسه
وقد يكون على وجه او قد يلتبس في مواضع من جهتها لم يتطرق فيها التعريف وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع لسبب ايهام العكس مثل ان

36

نوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب
متوهم ان كل ما له وهم وفطنة فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ اشبه
ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه يجب تصديقها لانه شبيه او مناسب لما هو مسلك
الحال او قريب منه فهي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد يقع المختلفات   الرسمية الاولى لما قد يقع في المغالطات والرسمية
المشهورات فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية او معنوية واللفظية ستة هي التي يقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره
كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة اصناف ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه
ظاهر الى غير والى خفي كالنور وما يشبهه ان يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب العوارض الى لوم بحذف لما كان
منسبها كقولنا غلام حسن بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ثم احدهما عن الآخر عند التحريك
والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة الصلات وما يشبهها مما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الخامس لسببه المذكور واشار بقوله
وقد يكون على وجه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا
المذكورة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء
اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ان يكون بان
يوجد لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه فيظن انه يوجد لازم الموضوع بدله كقولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان
مكلف وذو وهم ومثاله ما يوجد عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه
على سبيل العرض اذا نسبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها
هي المتعلقة بالمؤلفة هي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت ويجيء ذكرها   وبالجملة كل ما
يروج من القضايا على انه يجب تصديقها لانه شبيه او مناسب لما هو مسلك الحال او قريب منه   يشير الى الجامع لجميع انواع الغلط
وهو عدم التمييز بين ما هو هو وشيء ما هو غيره   واما المخيلات فهي قضايا يؤثر قولها في النفس تأثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما
زاد على تأثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا في حكمنا في النفس ان العسل مرة مهوعة على سبيل المحاكاة للمرة فتنهاه النفس
وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على فعل ويقدمون بما يقدرونه اقداما او احجاما صادرا على هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية والظن ولا
والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد يفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها يكون اولية
ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار ولم يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وبالجملة الواجب قبوله فيه ان لا يكون لا محالة كاذبا

والمغالطة المحركة من الدليل فيجب منه ما لوجوده فيه او فى صدقه او فى شهرته او حسن محاكاته لكنه اذ يحصل باسم المغالطة انما يكون بايهامه المحاكاة
ومايحرك النفس من المقدمات الخارجة عن التصديق التام لتحصيل الطوع منهم للتصديق فلا يكون داخلا فى الحجة واكثر الناس يعتمدون
بحمودية ما يستعمله ... ادوات والحجاما صادرا على هذا النحو لاجله ... الاستعارة فى المواد وعند الاستماحة والاستعطاف
او هيئة والتحريك انما هو للعيط ... الدليل ... المعيرفقط ... صدقه او شهرته واما العصبية ...
ذلك او حسن المحاكاة فان ... بك ... هو الخارج عن التصديق والمحاكاة الحقيقية ... المطابقة وقد يكون بتحسين الشئ
... ويكون المسلم ... على احوال القضايا من حيث وضع وصفا الحكم كما حكاه ... وربما كان الوضع
المسلم ... الاولى ... الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم فمن المسلم ... حال الخصم من حيث وضع وصفا ...
... من المسلم ... الاول الكلى ... ما ... ان الاصل ... لان الوضع ... مسلم الجمهور والمسلم او مسلم
... فى ... اللحج الكلية وللقضايا ... التى ... حكمها او الحجج
القضايا الاولية او الى القضايا ما يجب ان ... ما يرجع فيه الى العقول والمسلم او مرجوع الى بلا اجل ... الثانى الا
وامتثال ... كلا حجة ... بما ... قضايا ... مطالب ... لا ... الكلية مطالب الحجة والتسلسل
اوادى الى ... التى مرجعها ... من مطالبه ... المبادى للمطالب ... التى يرجع فيها الى العقول والمسلم كما عددنا
فى النهج ... لا ... الاول ... ذكر ... وما يجرى مجراها ... مسلما ... كافى لذا
... فى المسلم ... الى الرأى ... الاطلاق كالاول المشهور وقد يكون بحسب اعتبار ما كالاولى ابعاد الضرورة
... المشهور ... العقل ... الاعتبار ما ... او باعتبار ... لا ... المجامعة
الى ... الحكم ... من المسلم ... الاعتبار من ... الاعتبار التام الى
كونها ... مسلمة بالاعتبار الاول ... كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شئ لا مرجوع ... الى العقول او المسلم او فيه مرجوع الى الكلية لم
يرجع ... وكل حجة فاما ... بالقياس الى ... كالحجج ... لان الحجة والمطلوب ... صدق الا
لا يمنع ... احدهما ... ذلك ... يكون اما باستعمال احدهما على الاخر ... ذلك فان كان ... ولا الحجة الا ان يكون
الحجة ... على ... هو القياس او بالعكس وهو الاستقراء ... الاستقراء ... واما التمثيل واما
فان ... الحج ... الحجة ... او ... اعتبار ... كالقياس المقسم ... الاستقراء التام
من ... بالعدد ... ذكر المثال ... او التمثيل ... على ما يجرى مجرى القياس فى افادة
اليقين ومانع ... الاستقراء الذى ذكره الشيخ ... بالاستقراء ... لا يقع فى ... التام

فقد يقع فى البراهين الذى يدعى فيه الاستيفاء ويوجد على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع فى الجدل واما ما يحمل الى استعمال على
الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء الحقيقى ويستعمل فى سائر الصناعات ومانع التمثيل فكالقياس الفراسى وكما
الحالة عن الجامع امر ليس بمشكل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاصل انه فى مانع الاستقراء اما بالاستقراء التام وهو قسم منه ومانع التمثيل كما
يستعمله الجدليون وهو التمثيل الفقهى فاما الاستقراء فهو الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ
فكه الاسفل استقراء الناس والدواب والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ مثل
التمساح فى مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بحكم جميع ما سواه القياس والاستقراء يتحالفان فى الاصغر والاوسط فان القياس
ان يقول كل انسان وفرس وطائر حيوانه وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقول كل حيوان فاما الثانى انسان وطائر كلها يحرك
الاسفل فالخلل يقع فيها من جهة الصغرى والاستقراء المستعمل على الحصر التام وعدم نقصه فى الاسم يقع مطلقا على القياس ... الذى
... وهو لا يفيد الظن فاستعماله فى البرهان مغالطة وفى الجدل ليس مغالطة ولا ... الا انه لم ينقص وما فى الكتاب ظاهر
واما التمثيل فهو الذى يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شئ بحكم موجود فى شبيهه فهو الحكم على جزئى بمثل ما فى
جزئى اخر يوافقه فى معنى جامع واهل زماننا يسمى المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى علة ووصفا جامعا والذى يكون
المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم فى المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففى مثل قولهم
السماء محدث لكونه مشكلا كالبيت ... معاينة ... او السماء ... للمشكل ... جامعا والمحدث حكما
والانى فى التمثيل التام ... الفقهاء ... فى الاصطلاحات ... التمثيل الى صورة القياس ... السماء
مشكل وكل مشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى ... انواع التمثيل ... الجامع ... على جامع
واحدها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويقولون بعليته تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما ... بعضهم كثر كل واحد
منهما علة ... التلازم ... الحكم فى الفرع ... بالتقسيم والسبر ... تعلل
الحكم ... المشكل ... يكون ... الاقسام الا ... مشكلا تعلل ... مطالبون اولا
الحكم معللا ... الاقسام ... المردودات الباقية ... ولو سلم الجميع ... الجامع ربما
يكون علة الحكم فى الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما ... احدهما علة الحكم ... الاصل بالاول
ان يصح كون الجامع علة فى الفرع كان ... التمثيل ... موضع استعمال التمثيل ... التسعر ويسمى
الخطابة اعتبارا او ... واما القياس فهو العمدة ... هو قول مؤلف من اقوال اذا سلمت ما ادى الى ... القضايا
لزم عنه لذاته قول اخر ... القياس ... بالفكار ... كذلك القول ... القول المسموع ... القياس المسموع ... والذى

للذهني وقد يورد الدال على الحسن بالاسر اكثر والمساواة في حدها هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول آخر كالقضية المسلمة بعكسها
قياس على القياس هو المؤلف من اقوال ولم يشترط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا
سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب
في باب العكس وقوله لزم عنه ليستعمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته بعد
لا يستلزم القول الآخر لا بواسطة مقدمة غريبة او لا يصح به او يكون بعضها في قوة قول آخر بل يكون لذلك الاقوال بحيث الاقوال التي يلزم عنها
بشرط اضمار قول آخر فكما يستلزم في قياس المساواة واما الذي يلزم عنها قول آخر لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن
محدث فالجسم يحدث واما ما يلزم عنها ذلك لكون احدى مقدمتيها في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد فقد انها ان فيها قيد آخر
متى ما اضطرارا او فائدته عند البعض ليس قولنا في الشكل الاول مثلا الاثنين من الحيوان محمول وكل حيوان جسم ليس نقياس اذ لم يلزم عنه قولنا الكون
الجزئية موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا في بعض المواد دون بعض كما اذا بدل قولنا الاثنين من الفرس بالانسان لزم قولنا وكل
ناطق فان لزم قولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول الاثنين من الفرس ناطق ولا يلزم عن الثاني ذلك فعلم انه لم يكن اللزوم ضروريا وفيه نظر
يلزم عنها في الروم ما صدر دائما وبين ما يلزم عنها قول اضطراري والمراد هو الاول فان من الاقوال ما يلزم عنه قول ممكن ولكن لزوما ضروريا
واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا واستعمل اذ تمثل سميت مقدمات والمقدمة قضية صارت
قياس او حجة والاجزاء التي تسمى مقدمة الدالة التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا تركب القضية منها اصل منها تسمى حدود
ومثال ذلك كل ج ب وكل ب آ يلزم منه كل ج آ فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب آ مقدمة وج وب وآ حدود وقولنا فكل
ج آ نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مسلما حتى يلزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من
شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرط في قياسيته كما كانت معدلة عن واحدة المسلم ويكون القول قياسا لانه
لو سلم ما فيه على واحدة كان يلزم عنه قول آخر واكثره ظاهر واما قال واجزاؤه التي تسمى مقدمة الدالة التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد
يشتمل على اجزاء القضية وادر يجري مجرى الحشو ولا يكون جزء داخلا من الدالة لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب
وجميع ذلك ليس بحدود مثل الحدود هي الدالة الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها حدود المذكورة في الرياضيات
وهي الاركان التي يقع النسبة بينها حاصله ان القياس والقياس على حقيقته يحتمل على قسمين اقتراني واستثنائي الاقتراني هو الذي لا
يعرض فيه للتصريح بما هو احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما ذكرناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي
يعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان فحدث في القياس احد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها مثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تعرض النفس بعد يد الكنها عرضت النفس بعد بد فهي ليست بحمى يوم فتحدث

38

القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات لا يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد
يكون مركبة منهما والتي من شرطيات ساذجة فقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون مركبة منهما فالمعاند المنطقيين
فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات ونتبعها بعض الاقترانيات
الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف
ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف من حمليات والى من شرطيات وحصروا الشرطيات
لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لانه لما دخل الشيخ
لا واح الشرطيات الاقترانية الى القوة الى الفعل بحصول القياس انما تقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل
ظاهر حاصله ان القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف
يوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا في مقدمة وآ في مقدمة ويوجد النتيجة انما تحصل من اجتماع هذين
الطرفين فيها فليكن كل ج او لما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا
فيه او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى والنتيجة تسمى
اقترانيا وهيئة التأليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانيات حمليا يسمى قياسا
هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب فيما يقيس الحكم بأحدهما
على الآخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه
كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالا الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو
لج انتج فآ مساو لج والمساوي والمشكل ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حكم احدهما وحدا تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة
في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جسم يكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال
واحتج بهذا ان الحيوان الذي هو الجسم الذي يحمل على الانسان وذلك لان الاول انسان لا شيء الثاني لا شيء فاذن المعنى
مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجسم لو لم يكن محمولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا والصنف الحكم فلم الحيوان بشرط لا شيء
هو المادة فكيف جعلتموه جنسا والصنف هو هو والجزء ساير في الوجود فكيف يعوضه الفصل والصنف يلزم منه ان يكون الجزء الذي
هو اعلى ساير في الوجود على الجزء الذي هو الجسم بخلاف ما ذكرتموه وسع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال ان يكون الحيوان الحيوان
الذي يحمل عليه الجسم هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون الصنف محمولا على غيره والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين
فرق واولى الجواب عن الاشكال الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فآ مساو لج فلعد وضعنا المقول

السابعة علت الدرجة من احدى المقدمتين الاولى مكانه في العقد الثانية ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد معقول بالسبق الى الجديدة
فزيد معقول بالجديدة فهذه المقدمة غير المقدمة الاولى الا انه السبق قد حذف منها واقيم مقامه ما هو معقول عليه لانتج اما ان
يكون بين مفهوم المعقول بالسبق ومفهوم المعقول بالجديدة تعاند فلم يكن احدهما محمولا على الاخر اولا يكون بينهما تعاند
فاذا انتفى المطلقين صار الذي بين شي واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد معقول بالسبق الى الجديدة في قوة قولنا
زيد ضعيف معقول بالضعف المعقول بالسبق هو المعقول بالجديدة وهو ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا
في قوته لان قولنا زيد معقول بالجديدة الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد معقول بالسبق الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان
محمولهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يستعمل على وجه هو لفظ ما والثاني يستعمل على وجه اخر ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما
شي واحد وليس على ما يليق به اذكره وما يجري مجراهما الا ان المسائل الثلاث اما بانه الاول او اللازمة والدرة فيما هو في السبق ويوصل من ذلك
الى قولنا فالدرة في السبق فانه مقدمة اخرى انه هو قولنا كل ما هو في السبق هو في السبق على ما سنذكره فيما بعد وعن اشكال الثاني
ان المجاز الثاني وهو قولنا الجوهر الذي هو الجسم غير الذي هو المعقول على الانسان حتى لكن الجسم وحده العام لان احدهما شرط لا شي
والثالث لا شرط شي فان كليهما الا شرط شي فان بشرط الشي يهما انه ما من شانه ان يحمل في مفهوم الجوهر شي صورته متصلا
بلا وجه التغاير لان احدهما اجود مع شي والاخر لم يكن احد ذلك الشي بشرط في مفهومه لصحة الحمل الثاني اخر دائم شي وليس الاخر يوجد
مع شي وساله الجوهر المحمول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذي هو الجسم فهو جسم
هو جسم هو عام مركب من الاول ثم بعض العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جسم على شي مما هو تحته وفرد من ما يصلح لان يحمل
ما نصه ضاوين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجسم هو الثاني وما اجاب على سبيل السك فهو لجواز ان لكن يعني به من
المحمول على الانسان شرط لم يكون احدهما محمولا على عز انه شرط يدل ذلك صورته حساسا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول الانسان شرط لا انه شرط انه محمول عليه فقط والاصولية ليس في الحمولة الذي هو الجسم هو المحمول على الانسان وغيره
من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان لا مع قيد اخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقيد به ربما
انه نتيجة هو الجوهر .... الى القياسات الاقترانية الحملية اما القسمة فوجه ليكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا
للاكبر واما بعكس ذلك او اما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا الاكبر كما في القسم الاول ويسمونه الشكل الاول وقد جعل
فاصلا كاملا لانه يكون بقياسه صورته النتيجة بنفسه بها لا تحتاج الى حجة كذلك ووجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في
انه نتيجة قياسه ما يتبع عليه كلية مساوية مضاعفة ولا يكاد يسوق الذهن والطبع قياسه ووجد القسمين الاخرين اما
منه قياسه بها من الاخيرة وليس من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسهما قبل ان يبين ذلك او يكاد ان يكون ذلك

لس

يسوق الذهن من نفسه فيلحظ لمنه قياسه غير قريب لهذا صار الهامون والعكس الاول اطراح وصار الاشكال الاخر ان
الحملية المؤلفة الثلاث البها مثله ولا ينتج منها شي عن جوهري ولما عن سالبين فقه نظر سيشرح لك المقدمة التي تبحث صعبها الى
ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاذن حصلت
الاشكال الثلاثة ولم يعتبر والقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما اعتبروا ذلك
اعتبروا الجهات الرابع فقد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه
جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا
بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يستعمل على كلفة ساوية مضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان
كانا راجعين الى الاول بعكس احدى المقدمتين فلعلها تحت يكون الاول معا عنهما وذلك انه من المتعارف ما يوجد طبعا يعرض
الكثير من ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست كذلك فان عكسهما ليس مقبولا عند الطبع فذلك القبول واما لها اما تخصص
بالموضوع في شكل من الاشكال بعينه لا يسعى ان يتكلف رده الى غير ذلك الشكل اذا كان في ذلك كما قيل كل الرابع الذي عنا لا
تعوم غيره مقامه الى الصور التي يريد المقدمة الى الشكل الاول والامر المطالب هو كذلك واما التي لا يرد الا بالقلب
الشكل الاول فللمقدمة والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحملية هو اكثر صور الشكل
الاول الاخر وهي قسمة للقياس بحسب العوارض ولا ينتج شي عن جزئيين وذلك لان تعلق به الحكمان من الاوسط
يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب واما عن سالبين ففيه نظر المتطعوم فقد حكموا انا القول
المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبين في النتيجة فقد حصل انعقاده في بعض الصور دون البعض فان السالبة احدى المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك كان فيه نظر بذا الشكل من شرطه في الكيف فيما سانتج الوسط ان يكون موجبا او في حكمها فان
كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق بحالها كما تصدق وحينئذ جعل الصغرى في الاوسط ولكن ان لم تكن كلية ليعادي حكمها الى الاصغر
ليعم من نادر جعل في الاوسط الصور الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة فيها يكون ست عشر في كل شكل
لكن بعضها ينتج ويسمى قياسا وبعضها لا ينتج ولا يسمى قياسا واذا اعتبرت الجهات في عدد الضروب المنتجة حصلت
ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه لكل شكل شرائط في انه ينتج من اسباب الانتاج وقد اهملها
اسباب العقم فللشكل الاول شرطان ان يكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة او مساوية
لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية من السالبة اللادائمة فان نرده السالبة المطلقة وينتج منه
تلك الموجبات ويكفي في النتائج من نتائج الموجبات والممكنة قول الشيخ ان يكون صغراه موجبة او في حكمها ان كانت ممكنة يعني ان الحمل على

اكبر من كان قضية الحكم الايجابي حاصلا فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ فيهما
فانه قال لنا في هذه الصورة في الاوسط واعتبر ان ههنا موضع نظر وذلك لم ينسل هذا القياس اعني كون صغراه
والتحقيق منه لم الشك والابحاث في امثال هذه القضايا انما يكون في العنوان فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في
نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين مع الوجوه اعني الاول بعد دخول الاصغر في الاوسط الذي يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان
على الانسان يقع على الفرس والبقر على الجرد بهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط بعينه يؤدي الحكم الواقع
على الاوسط الى الاصغر لعمومه فيقع على ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع الحكم عليه هل هو الاوسط هل هو الاصغر
ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان لم يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد
ظهر مما مر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا
داخل في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان ودونه انه ابتنيه الاداج فهذا الشكل
اعني اتحاد الصغرى وكلية الكبرى بينا انه ينتج اربع قرائن من ستة عشر المذكورة من الايجاب الكلي والجزئي في الكلية ما ايجابا
واما سلبا منتجة لا في هذه الاربعة في القرائن الباقية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغرى
موجبة كليها فيستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن الباقية ثماني فجميع هذه القرائن ثمانية الانتاج في هذا الشكل لما ذكره
فاذا كان الاكبر كان ثابتا او منفيا في كل واحد او بعضه ان كان في الضرورة او بعد الضرورة او كان في الصغرى ما على تلك الجهة هذا هو القسم
الاول في الموجبة الكلية لا بد للكبرى في الضرورة واللاضرورة وكذلك اذا جعلت الضرورة لا في مرتبة او بعد الضرورة
داخل تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني المنتج سالبة كلية كذلك وكذلك اذا جعلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم
من سلب او ايجاب بعد ان يكون على الكلية ذلك البعض من ج الذي هو ب فيكون هذان الضربان هذه الاربع وهذان
ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والاول منتج موجبة جزئية والرابع سالبة
جزئية وجعل الضروب الاربعة وهذه تحت المحصورات الاربع وذلك انك ان كلت ج ب في الفعل كيف كان واذا كان كل
ب بالامكان فلا يلزم ان يتعدى الحكم من ب الى ج بعد بيانها فمعناه لم انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات
انما يكون اذا كانت الصغرى فعلية اذ لو كانت الصغرى ممكنة كانت موجبة الصغرى ممكنة او سالبة بل مهما
موجبة فلا يلزم الحكم بالصغرى بالامكان فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر بعد امانها الا من بعد الا ذمة فقط
يحتاج الى بيان ذلك خاص ان هاهنا في الشكل فلذا اذا كانت الصغرى فعلية عرفت انه اذا كانت ممكنة والصغرى تكون الحكم فيها بالعوض

الاسم ناطق

45

ذه
اما ان يلزم مع كبرى تصدق بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه تلك اختلاطات محتاجة الى البيان وكان مما عادة
المنطقيين بيانها بالخلف والرد والاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاستقبال على حفظ كثير ومن
ترتيب بعد الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب ولهذا ما نحن فيه لكنه كان الحكم على ما بالامكان كان هناك امكان امكان
وهو مثل ان لم يعلم الذهن انه امكان فاما ما لم يكن ممكنا يرجع الطبع الحكم بانه ممكن هذا سائر الاختلاط الاول ممكن وقد اكتفى فيه بان
الذهن يعلم بديهة انه ما يمكن لم يكن ممكنا وذلك لان الشيخ عمل الى هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى بيان وبيان ذلك ان الممكن
ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض له ان الذي يمكن لم يكن ما يمكن لم يكن ممتنعا من الامكان الاول الى الوجوب فقد سقط الامكان
الاول وصار ج ب ما يمكن لم يكن ا بل ذلك الفرض ثم اذا فرض ج اوي انه موجود فقد سقط الامكان الثاني كان ج بالوجوب
ا من غير لزوم محال وكل ما يتصور بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج ممكن ان يكون ا والوصف لم يتحقق في هذا الحكم الذي يوجه في
الذهن في ترتيب المرجوحية انما يحصل فيه الانعكاس فقولنا كل ما ليس بممكن ممتنع لم يكن ممكنا وهو اولى في الاذهان من عكس النقيض
قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق
جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ان يعتبر الامكان العام فهذا سائر الاختلاط الثاني وهو الاختلاط
من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه مطلقا ولا يلزم منه محال فاذن
هو ممكن ولا يحتمل لنتيجة مطلقة لان الحكم على الاصغر مما لا يكون بالفعل الا بعد كونه اوسط بالفعل وهو مما يخرج الى الفعل ابدا
كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مماس للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كل انسان مماس للقلم بالاطلاق بل بالامكان
وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك الاطلاق وكل انسان متحرك الاصابع بالاطلاق والامكان العام
في قول الشيخ فكان الاحرى ان نعتبرها من الامكان العام لا يعني انه يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل يعني ان
يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو الشامل بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجود ثابتا
وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل وهو بالقوة بعد كالاستقبال على ما مر بيانه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة
المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يحتمل ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا بمثالنا هذا لم يكن بذلك
الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مماس للقلم ينتج ان مماس للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم
في غير حال الكتابة فاذا فاته بالقوة بل بامكان شامل للقوة والفعل معا فهذا هو المناسب وقد صرح الشيخ في غير
هذا الكتاب واما الحمل الامكان العام على ما يعم الضروري واللاضروري وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا
بالاطلاق العام على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي

بحث فيه ولا نكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر
فان كان كل ج ب بالضرورة فالحق ان الشيحة ضرورية ولو زدى بيان ذلك وجها فنقول لا يرتج ا دا صار ج
صار محكوما عليه بان ب محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يرول عنه الشيء ما دام موجود الذات ولا كان بالامتناع لا ما دام ج فقط
ولو كان انما حكم عليه بانه ب ما يكون ج لا عند ما لا يكون ج كان قولنا كل ج ب بالضرورة كاذبا على ما علمت الان معناه كل
موصوف بانه ج دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه ب ما دام موجود الذات كان ج ا ولم يكن وهذا هو ان الاختلاط
الثالث هو الاختلاط من ممكنة وضرورية ورغم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والحق بين انه ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه
ان الممكنة اذا وقعت صغرى والضرورية كبرى في الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كلما وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذا كانت النتيجة مثل وصايا ضرورية والاوسط في هذا القسم لم يعد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا
ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى الفعلية ينتج
فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فيعض الشارح يقول ان يكون تابعا للكبرى
كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يقول ان يكون تابعا للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة
عامتين او خاصتين وبعضها يقول ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الاول ممكنة
كالصغرى وفي الاخرين المحصورة كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا كل شيء حكم كان بانه ا او ليس ا
فان المراد ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى ممكن ان يكون ب
ولا يكون في شيء من الاوقات وفي اي وقت يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه غير ضروري فان الحكم على كل ب لا يتعداه لوجود الفرد وح
يمكن ان لا يكون الحكم عليه محالا الحكم على ب وذلك لانه يمكن ان يكون ب يحمل ان يتعدى الى ما يوصف بانه بالفعل والى ما لا يوصف به دائما
ضرورة فيكون الحكم الاول حكما امامه وزيد الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني واما ان ذلك الحكم وارد اي جرت به بان ا على كل ما هو
ب بالفعل اذ حق ان الحكم ما هو بالامكان ولا يكون بالفعل دائما او هذا الاشكال انما يلزم على القول الجواز حمل حكم كل دائم
غير ضروري واما مدعي الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في اختلاط الممكنة بالضرورية بالعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات ليس
يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة وينتج لازم الحكم الجمعي سالبة لازم موجبة يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج الموجبة نفوكها
ولنبين هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل
لان الحكم العام الاسمي الى ما يعد انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما قاله في الشيح الجمهور وقد وقع عليه حصر فامر ثابت السن نعم نظر

سمسح لك فنكون ادل النتيجة في كمها وجهها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء يذكر فلا يلتفت الى ما في
من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين في كل شيء الا في الكيفية والكمية والجهة حسما اي الجميع وعلى الاستثناء المذكور ذهب قوم من
المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل يتبع اخس المقدمتين في الكيفية والكمية والجهة جميعا اراد وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او
سلب او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا
في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى
والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة اي كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت
خاصة لم يكن الاقتران قياسا فالناقص المقدمتين فقول الشيخ فنكون ادن النتيجة في كمها وجهها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر
وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف
هذا الحكم بلفظه او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى
على ما صرح به فعلى هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت في النتيجة وقد علم على طريق الفاضل الشارح انه وقع في سياق الكلام تقديم وتأخير
من سهو ناسخه قال وتقدير الكلام هكذا الكبرى الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لازم الحكم
الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم
في الكلام الاول ان الصغرى السالبة منتجة وهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف فيقول فيكون
ادن النتيجة في كمها وجهها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان
النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء يذكر فهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما
وهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح انه اهملوا او نسيت ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظ الصغرى والكبرى قد بدلت بالاخرى سهوا
ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء يذكر وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في
الشيخ الخامس حيث قال فان اريد بالحمل المطلقة بعض ما حسبها كانت الحملية فيها الحمل المطلقة احص مما توجبه نفس الاتحاد
والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء يذكر استثناء عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية ويعد ذلك الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة
فانها لا ينتج مع الصغرى الضرورية لما يذكر وسيجيء الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الفاضل

لا ذلك يحتاج الى صرف شطر من موضع والحاوي موضع آخر لسعة فيه عنهما شرع من التأويل والى مادة الوادي في قوله الا في شيء يذكره
والله اعلم بحقيقة الحال بل في الكيفية وعلى الاسنان المذكور ان ليس الامر كما ذهبوا اليه لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل
شيء بل انما تتبع في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاسنان المذكور في الكيفية واما في الجهة في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس في
السلب بل تتبع الكبرى واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما
وصف لم ينتظم منهما قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب ا فانه يوصف
بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما وصف ب وصفا لا دائما الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن
الضرورية حتى يصدق في ح ... يجب ان يكون ضرورية لا يتبع الكبرى وبهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج بدوام ب بدوام
اما الضرورية المراد بالصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا فانه اذا قلنا كل فلك متحرك بالضرورة وكل
متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف
الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم
دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك موصوف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون دائما وهذا تناقض
لا اواد ان لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والعليل الصحيح ان يكون هذا التأليف ليس قياسا او موضوع التناقض فيهما واما التعليل بان
الكبرى كالقضية قول الشيخ حيث قال لان الكبرى يكون كاذبة فيستقيم انه على وجه واحد ليس الصغرى لما وضع مع الكبرى على انها صادقة
ثم اشعث بكبرى ساقضها على انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون هو لا محالة الكاذب وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا
الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل يقتضي ان يكون اما مكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون
قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط
مختلفا فلم ينتج وذلك لان هذا العقد يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية لم تكن عرفية وذلك عن ما نحن فيه وعلى العقد بين فان هذا
التأليف ليس قياسا لانه ليس بمنتج بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل
مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الانتاج ضرورية ودائمة ويتبع دائمة وقال الشيخ وحينئذ يكون
نتيجتها ضرورية لانه لم يعتبر هاهنا الفرق بين الضروري والدائم فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى موضعين ويقتضي ان يلحق بهما
موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وجدانا وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في

السح

42

النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير حادث فلنا كل انسان نائم وكل نائم كما دام نائما فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما
اذا كانا وصفيين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما في المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى
لم كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاف الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة من ضبط هذه الاصول التي
ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة لمن ساعده التوفيق والله المستعان اعلم ان الحق في هذا الشكل انه لا
قياس فيه من مطلقتين بالاطلاق العام ولا من ممكنتين ولا من مختلطة منهما ولا شك في انه لا قياس فيه من مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا
عن ممكنتين كيف كان بل انما الخلاف في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس
ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عند الا في هذا الشكل هذا الشكل لا
ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس لما كان في حمل الحيوان عليهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر
والانسان والناطق لما كانا متفقين في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير
المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر ومن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على
شيء واحد حتى يحكم ... ساين الطرفين بعد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف في الايجاب والسلب فحكموا
بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في
المطلقات والممكنات فلا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فلابد مع الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا
شرط يحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا
ان المتباينة بين الصغرى وبعض الاكبر ولا نعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذا لا يمكن بعض الحيوانات اذ عن بعض الناس
فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الفرس ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان
المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنهما ولا
عن الممكنات بسيطة ولا المخلوطة بعضها مع البعض اما مع الاتفاق في الكيف فلا اتفاق واما مع الاختلاف فيهما فلانه
وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه ذلك عليهما بالايجاب المطلق او
يسلب بالسلب المطلق وقد يوجد يسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا
يوجد شيء من ذلك لم يكون الشيء مسلوبا عن نفسه واحد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما
عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة الشيء الواحد
كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالاطلاق والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن في ذلك البيان

المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحمار فقد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان
ساكن الحمار ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحمار ساكن وقد يوجد ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد
من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من
ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذه النسب المسلوبات احدهما عن الآخر كالانسان و
الفرس وذلك بان نقول الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او نقول كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب
ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة وان لم [illegible] من المطلقات والوجوديات فقياس
والفاضل [illegible] قسم المشتق لم يأخذ بالجزئي للواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ والذي يحتج به في الاستنتاج من المطلقتين المختلطتين الكيفية وكبراهما كلية مما
سنذكره من [illegible] في المطلق العام والوجودي العام لان المقدمة هناك الا العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال
النقيض [illegible] فيهما لا يصح العالمون بان الامر [illegible] مطلقتين مختلفتي الكيفية [illegible] في سائر الاحتجاج بان
نعكس السالبة [illegible] الشكل الاول [illegible] المطلقة [illegible] بالخلف وهو [illegible] كل ج ب ولا شيء
من آ [illegible] لا شيء من ج آ [illegible] الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا
مبني على ان المطلقات [illegible] وقد تبين ان المطلقات لا تنعكس سوالبها واما الاستدلال في حقها فاذن قد بطل احتجاجهم
بل انما يعتد في هذا الشكل من المطلقات [illegible] معدما فيها موجبة وسالبة اذا كانت السالبة [illegible] تنعكس او لها نقيض
من بابها وقد علمت القضايا السالبة كذلك فهاك ان كان بالسعة مطلقتين وضروريتين او مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط
ان يختلف القضيتان في الكيفية وكون الكبرى كلية نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مطلقات الكيفية بشرط ان يكون السالبة يجب ان تنعكس
او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضرورية لا يجب بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق
العام والوجودي بالضروري [illegible] القضايا انما يكون بشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا الحكم وذلك لان
والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانه يستحيل ان يصح مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد
الجهة للسالبة هذا يجب [illegible] الطاهر بن [illegible] بسبر الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة يرد الشكل الثاني الى الاول ولا
[illegible] الى الشكل الاول الكبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون جهتها تابعة للسالبة [illegible] النتيجة المخالف
من ضرورية وغيرها فيكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة والضرب الاول منها مثل قولك كل ج ب
ولا شيء من آ ب ولا شيء من ج آ الا انا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب آ ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الاول من الشكل الاول ويكون النتيجة

في الجهة للكبرى والثاني منهما مثل قولك لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ الا انك نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج لا شيء من آ ج
ثم نعكس النتيجة ويكون الجهة للسالبة لانه في الجهة فان كانت مطلقة مما ينعكس الى المطلق من المطلق والسالبة فيهما فيه لك بعض
ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ لانه نفرض ان ما [illegible] رابع منها وذلك لانا نعكس بعض ج ب وكل آ ب فليس بعض ج آ والا فكل
ج آ وكان كل آ ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هف وله بيان غير الخلف لكن ذا البعض الذي هو ج ب وليس يكون لا شيء من ذ ب
وكل آ ب فلا شيء من ذ آ وبعض ج ذ فلا كل ج آ ومن هنا يعلم العرفية للسالبة في الجهة وليس يكون في هذا الضرب ان سبق العكس لان
الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اعتبار الشرط المذكور من
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى بعض ليس يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لان الكبرى الموجبة اذا كانت السالبة كلية في
والكبرى السالبة لا يعتبر الا موجبة كلية جزئية وهي غير بينة ويبين بوالدة السبع من الضرب الاول بعكس الكبرى وارتدادها الى الاول او
الصغرى في الجهة الكبرى [illegible] الحاله [illegible] من الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى [illegible] المطلوب من الاول
ثم عكس النتيجة [illegible] المطلق [illegible] يكون [illegible] السالبة [illegible] في الجهة لانها صغرى الاول [illegible] بعكس النتيجة
من المطلق [illegible] السالبة [illegible] عامة كانت النتيجة [illegible] لانها تنعكس كنفسها وان كانت [illegible] كانت النتيجة [illegible] الحكم [illegible]
العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض كما سنذكره ومن الضرب الثالث بعكس الضرب الاول ولم يكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية
لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى
بعض الصغرى او ما يتبع لم يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهة غير مناقضة وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف بهذا وانما
فانه يعين البعض من الحكم الذي هو ليس ب وسماه ذ فيحصل له قضيتان احداهما لا شيء من ذ ب والثانية بعض ج ذ والقضية التي جهتها يكون جهة
صغرى القياس لا انها فان الخاتم لم يعين الا بعض الموضوع ويبدل الاسم ونقيض الموضوع فان ذ كلية الحكم لكن لا بعينه المحمول الى
الموضوع و[illegible] بدل الاسم لا يوجب المغايرة فيحصل من اقتران القضية الاولى بالكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج
ان الجهة تحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالقياس على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول ينتج ما هو تلك الجهة
بعينها وذلك لان هذا الافتراض ولو كان شبيها بالشكل الاول والثالث لقياس على الحقيقة فان الصغرى اشتملت على وضع
مرادف لشيء واحد وانما اورد على هيئة قياس لا انه ليس له نوص [illegible] بعض الموضوع في القضية الاولى الا ان
شيئا لم يكن معلوما من اراد له يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية يحصل من جميع هذا البحث للسالبة كما كان في
الشكل الاول الكبرى هذا كله والذي في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فانا قد اوردناه في مع
القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما وقع من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات

بسيطة ومختلطة وبعد ذكر المركبات لا يبحث بسيطة فاراد ان يبين فيهما حكم اختلاطها بالمطلقات والضرورية وبعد ان المطلقة
قد ذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بغير ذلك الشكل الذي يشترط فيه انتاج الاعداد من المطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار   ولما كان من الحسن الذي يشتمله الان في المطلق سالب فقط ينعقد القياس اذا
روعي الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا ارجع بالعكس الى الشكل الاول وانتج
فانتج   وفي بعض النسخ ادنى الافتراض فانتج والكل النسخة من الغرض فيهما في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة
فلا ينتج اذا لم تكن المطلقة سالبة موجبة والاول لا ينتج اما لم يقع في الكبرى او الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة
سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت العرفية عامة او وجودية ولو كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالاحد
الامكان ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودي ينتج انها ما تنعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة ينتج من الشكل الاول
لا شيء من ج آ بالامكان العام كما ذكرناه وان المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج آ بالامكان العام فبعض ج آ بالضرورة
ولا شيء من آ ب بالاطلاق المنعكس فلينتج بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هف فان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يصح
لا افتراض في الخلف بل نقول ان بعض النسخ كان لا ينعكس الكبرى كما ذكر في الشكل الاول واما الافتراض كما في بعض النسخ فعند ذكر الثالث
واذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة له الافتراض فيهما فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكنة
موجودا بالفعل فيصير الامر الى مطلقتين كبراهما منعكسة يرد الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة
ممكنة موجبة وحكم هذا الاول لم يصرح فيما يأتي بعد هذا الكلام   وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم ينتج الا في فصل الاحتياج
الى بيانها   معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة واما ممكنة لم يكن ذلك الا الى قياسا والممكنة الجزئية لما كانت
سالبتها موجبتها لم تكن العقيم لا الانتاج السالب فيهما معه واما عالم ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل
آ ب بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان
وكل آ ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من آ ب بالامكان يعكس الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من آ ج بالامكان وهو غير
منعكس فالنتيجة غير حاصلة ان العكس الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئية فالنتيجة على جميع التقادير غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها
بالخلف لان الافتراض بعض السلب وهو بعض ج آ بالضرورة لكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى وان ذلك حكم النسخ بانها لا تكون
منتجة وزعم صاحب الكشف انه اذا كان الصغرى العرفية الوجودية السالبة والكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني
بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبها الى ما ادعاه وقال والاشبه اذا
كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها خاصة فانه ينتج مع الكبرى الممكنة الضرورية سالبة فيكون السلب محتملا للطرفين ومما يشهد قوله بعد

اما نقول

السوال المهم

اما نقول لا واحد من الكتاب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس ساكن بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي
استثناه الشيخ ولم يذكره بعد فصل وهو لم يكن المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي للاضرورة فيه وكان احدهما الحكم فيه بوصف
كون الشيء فيكون فيه وجوبا ولا يكون الاخرى في كونه موجبا دائما بل ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب
الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وسبق ان يحملها في الكشف لما كانت المطلقة
محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة له فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما مطلقة وصفية يجوز تباين الوصفين ولكن يشترط
ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالس عن الكتابة بعض اوقات جلوسهم
الجالس بلا تحرك يده ان في بعض اوقات جلوسه والكاتب تحركها في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع
مباين وصفا ما او قد يخلو عما يلزم وصفا ما فانه قد يخلو عن ذلك الوصف اللازم ضرورة واما الذي يستلزم ما فيه يخلو عن الوصف الآخر
او مباين ما قد يجتمع معه فلم يكن ذلك لاحتمال استلزامه الوصف اللازم مع جواز انفكاكه لازمه الاول عنه واجتماع منافيه واعلم
ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات
فهذا اشرح ما في الكتاب واعلم ان الشيخ ذهب في هذا الباب مذهب الجمهور والحق ان بعض المختلط من الممكن والمشروط
بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم
متحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر ويستلزم
منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بمنافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما
لان الصغرى يقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا
وقع المشروط بالوصف في الصغرى فلا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان
وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتج سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم
لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لا يمكن ان يجتمع مع الاكبر بهما هو وصف الاصغر لا ذاته ويعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند
الموصوف بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق ان يكون بان الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف
ضروريا بان المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف لا دائما والماصدق فانه قد يمكن اجتماع الممكن العرفي على الصدق وحين يكون
الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين
ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان بعد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة سواء انتج بيانه بالرد الى الشكل او بالخلف او لم ينتج شيء من ذلك هذا ما لم يذكره الشيخ والله

اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع انّ صغرى العقيمة لكن لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى تنقل
ما مرّ في الشكل الاول فادلّ يصدق معها نقيضها ابدا مثاله ادا لم يكن لم يصدق فوقها لنا بعض ج آ دائما مع قولنا كل آ ب ولا شيء
من ب آ ما دام آ لا دائما فانّ الواحب ليس يصدق ابدا مع نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا ما لم يذكره واحد منهم
وبحث ليس هنا محلّه بل على هذا الخلط الضروري يعرج اذا كان على هيئة الصورة اراد اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج وتبين بالعكس
الخلف كما مرّ في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن بالخلف دون العكس   بعد ان يعلم
ان في هذا الخلط زيادة قياس وذلك انه اذا كانت السالبة مما يحكم ضروريا وضروريا او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس
سواء كانا موجبتين معا او سالبتين معا فصلا عن المختلفتين اما اذا اختلفا والكبرى كلية فيعلم بما علمت واما اذا اتفقا فانه يعلم
اذا كان في تحت ايما يصدق على كله باتحاد غير ضروري وكان هنا على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان آ محلا
عند ما كان كل ما هو آ فان ب ضروري عليه فان طبيعة آ او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك سواء
كان بعد هذا الاختلاف ايضا في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية ويعلم ان النتيجة دائمة يكون ضرورية السلب وهذا ما غفلوا عنه
معناه انه الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد السلب الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضرورة السالبة ولم يعقب المقدمات في
الكيف فضلا عن انه يختلفا فيه انما على تقدير الاختلاف فلبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الا
تحت يصدق الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او بسلب غير ضروري حتى يكون الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج
نعم على بعضه لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم بب على كل آ بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباين
للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان
الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما
في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من
الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى
قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياس وهذا مما غفل الجمهور عنه   الشرط في كون هذا
منتجا ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما عرفت وفيها كلية احداهما كان واسعلم انه انما يكون شكل الثالث الشرط في انه يجب
انما يحث هنا عنه ولا يجب منها كلية فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه
ناطقا فان يعكس الصغرى لهذا الشكل اخص في الانتاج بشرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة
لزمها موجبة كما مرّ في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان مباينا للاوسط فالاتحاد كان حكم العقد الذي للاوسط

حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول
على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال بارح والحمار اخرى الشرط الثاني ان
لا يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانه لو كان جزئيتين بعد
احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس ولا يحتمل كقولنا بعضه انسان
وبعضه ليس بانسان وبهذين الشرطين الاحتمال الاولى سقط من الستة عشر الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تعتبر بكل واحدة من
المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تعتبر بالكليتين منها فيكون الجميع ستة لا تنتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل
ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للبعض الذي كان ملاقيا للاوسط
وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال المنتج ولزم ان يكون بعضه ناطقا بعكس الصغرى لانه حينئذ يرتد الى الشكل الاول كما
بيّنا   فاجعل هذا معيارا لكل في المركبات كلية واما اذا كانت الكبرى جزئية لم يفعل عكس الصغرى لانها اذا انعكست صارت
جزئية فاذا اورد بها الاخرى كان الاخر ايضا جزئية فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي اجعل الكبرى معيارا الذي
الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحد في الصغرى كما انه الثاني خالفه بوضع الحد في الكبرى فكلما كانت الكبرى
كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الامر الى الاول وهو المنتج قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من
قوله في المركبات كلية واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تعكس جزئية والاقسام عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى
تجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ج آ فبعض ج آ ان الكبرى ينعكس الى بعض آ ج وينتج
مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض آ ب وينعكس الى بعض ب آ   واعلم ان العمدة في الجهة المختلطة
وهي التي تعين فيها في الشكل الاول على قياس ما اوردناه انما هو الكبرى اما فيما ينعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما ينعكس
الكبرى فيبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ج آ الذي هو آ شيء يكون د فيكون كل د آ فيقول كل د ج وكل ج ب فكل د ب
ونقول انه وكل د آ فينتج بعض ب آ او الجهة انما توجبه قولنا كل د آ الذي هو جهة بعض ب آ   جهات المقدمات فانه ينبغي في بيانها كما هي
وقد اسعى في الناقصة فقد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وانما الاتفاق كما في نتيجة الافتراض ممكنة ومطلقة عامة في الشكل الاول
فانها انما هو اخص الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة اخص عامة بل بالاتفاق والثاني بالاتفاق كما في نتيجة
الافتراض مطلقة وضرورية اخص في ذلك الشكل فانها انما هو اخص الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المختلطة
هي الناقصة لا بالاتفاق ومعناه انه لا اعتبار في الجهة المختلطة وهي الجهات التي تعتبر في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه
اعتبرنا هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى واما فيما يعكس صغراه فظاهر واما فيما يتم الانتاج بعكس الكبرى

ولا يمكن بيان جهة النتيجة لانا ما نعلم بعكس النتيجة والجهة بما لا تبقى بعد العكس محفوظة وبين ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض
وذلك لان الكبرى مما يبين الموجهة الى صورتين واحدتهما قولنا كل ب ج وبعض ج ا وذلك البعض من الذي هو ا اما الوصف وتسميه د
فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ج والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مراد منهما كما ذكرنا والثانية من الكبرى بعينها وجهتها
تلك الجهة لا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى الصغرى القائلة فينتج على هيئة الشكل الاول كل ب د ويكون الجهة جهة صغرى القياس
بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية فيحصل منه الضرب الاول من الشكل وينتج تابعة للكبرى والذين يجعلون
الحكم الجهة الصغرى فانهم يجعلون الصغرى بعكس الكبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتهما بعكس النتيجة فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل واما
تعلق من سبب انهم يحسب ان العكس يحفظ الجهات وانه يعلم خطاؤهم الظاهر لوم المتطفين يجعلون جهة النتيجة الافتراض
كل من جهتي تابعة للاخرى منهما وذلك بعكس الاخص والرد الى الشكل الاول ثم مع الاحتياج الى عكس النتيجة عكوسهما وكما
نرى ان العكس يحفظ الجهة ولكنه احوج الى المعاد من سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لا ان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى ولما كانت
الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لا يعقد ثم ان الجهة في الشكل الا
تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس مما لا يحفظ الجهات كما بيناه
فيما لا يبين بالعكس في ذلك حسب يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يفيد منهما فاسد الا ما سبق طريق
الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان يقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ج ب فكل ب ا وكان ليس كل ب ا
هف واما طريق الافتراض فان يفرض الكبرى البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم نضم الى عكس واعتبر الجهات بما توجه
الكبرى ايضا فقد بين خمسة ضروب من ستة المذكورة بالعكس فلنقدمات ويبقى ضرب واحد هو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية
وهو لا يمكن ان يبين ذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاول لم يرجع الى شيء والكبرى لا تنعكس اصلا فيبقى ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين سائر الضروب ايضا وهو بان يترك الصغرى بنقيض النتيجة اذ النتيجة ما يصادا وسادس الكبرى فيظهر
الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال بافيه على ما مضى واعتبار الجهة كما مر فيكون ضروبه اذن ستا الاول من كليتين
موجبتين الثاني من موجبتين والصغرى جزئية الثالث من موجبتين والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى سالبة الخامس من جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه لو ردناه لما فرع من بيان احكام الشكل عد
ضروبه والنتيجة الذي ذكره هو بحث يعدم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن بعده بعدم الكلية ايضا على الجزئية يجعل بافي الضروب
ما جعله الشيخ رابعا وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تنافي الكبرى
الموجهة بها فانا نقول كل كاتب الضرورة وكل كاتب يقظان لا انا ما دام كاتبا الكلام العرفي لا ينتج فيه بل مطلقة

كالقول كل كاتب يقظان وساكن اليقظان ما دام كاتبا ولا نقول بعض المستيقظين ساكن العلم ما دام يقظان بل بعض اليقظان فانه يقظ
على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلاثة واضعا الثلاثة الكلية بحسب النتيجة ما لم يعرض فيه ولم يتعرض للشكل الرابع
لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما اسبط من هذا او هو يليق بموضع لا يلتزم فيه بمتابعة كلام الموجز
الموضوع في القياسات الشرطية في توابع القياس الى الاقترانات الشرطيات انا نستدرك بعض ما وتحلل على السبر ما الطبع
منها بعد استقصائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره سائر الاقترانات الا ما لم يكن مؤلفا من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او
المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلف من المنفصلات ولا من
المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع واما المؤلف من المتصلات فهو قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما
اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان
كان الانسان فرسا فهو صاهل فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب بل هي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع
والنافي فيهما انما يكون بحسب الاتفاق في الكيف والكم كما في الحمليات بحسب اعتبار الجهات في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية السالبة
للزوم الصادق المقدم والاتفاق يناقض اذا خالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منهما تفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية
الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبة الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية
الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية
فمناقضها الايجابية المخالفة السالبة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم بينهما بالضرورة في الحمليات والاحتمال
نسبة الامكان الاعم وهي سالبة للزوم لا انها السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون ما اللزومية
الموافقة والاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها
فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي المقدم في حال امتنع انفكاك المقدم
عن التالي في تلك الحال واتحدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك
لانا نقول ليس البتة اذا كان الناطق حمارا فالصهال والاضداد مجتمعة ولا يمكن ان نقول ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالناطق
كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه وتقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية
والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف
والسوالب الجزئية لا تنعكس الا بان نقول قد لا يكون اذا كان بدر كريده فهو كاتب ولا يمكن ان نقول قد لا يكون اذا كان

فهو منتج كبرى واما المنفصلات فقد ناقض شرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع عنادها في نقائضها اي عنادكل
ولا مدخل للعكس فيها الا في اجزائها بما يكون اكثر اسمي ولانها الا تمتاز بالطبع فهذا انا اوردنا فقد نظمه وهو سابع ما اشار الشيخ
اليه في النهج الثالث بقوله وتحت عليك ان تحرر امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والسالب والعكس مجرى الحمليات ويرجع
الى النهج   ويعول الى المتصلات فقد يتألف منها اشكال اربعة كاشكال الحمليات يشترك في تال او مقدم ويفترق في تال
او مقدم كما كان في الحمليات يشترك في موضوع او محمول ويفترق في محمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام   مثال الشكل
الاول كلما كان آ ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان آ ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان آ ب فج د وليس البتة اذا
كان ه ز فج د ينتج ليس البتة اذا كان آ ب فه ز ويبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين الضرب الاخر منه بالافتراض وهو ان
نعين الحال التي يكون فيها آ ب وليس ج د ولنكن عند ما يكون ح ط فيحصل منه فيصار احدهما ليس البتة اذا كان ح ط فج د والثاني
قد يكون اذا كان آ ب فح ط ويولف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فه ز وقد يكون
اذا كان آ ب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض بعينه كما تقدم وعن اللزوميات فلما تبع في التالف لانها لا تفيد
الاكثر بالاولى علما مكتسبا واللزوميات الاتفاقية لا يستعمل الا في الاكثر اما الحد الاول والخلف كما تقدم علما وعم لكن الاسمي فرد
وكلما كان الاثنان فردا فهو عدد ومثلها اكان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها الا تفيد سوى الالزام
او النقض والاعتراض على القول بانتاج هذا الصنف بحجة عدم احتمال مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كان في هذا المثال
واحتسبه بان احتماله على الصدق وليس شرطا في انعقاد القياس من المتصلات ... وقد يقع الشركة بين حملية ومتصلة مثل
قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا اما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع الحمليات
مثل قولك في هذا المعنى الكلي آ اما ان يكون ب واما ان يكون ج وكل ب د وكل ج د فهو ة فكل آ فهو ة واستخراج الاحكام في
هذا اما سلف سهل ايضا   هذا التالف لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون من بين الطبع واذا كان كذلك
بالحملية فقد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول لم كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة
الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل آ ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الا
كليتها وهي دائما كل آ اما ج واما د ومثال الثاني كل آ ب ودائما لا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليه
قياس الضربان الباقيان ولو كانت على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلها مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة
سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من آ ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج آ واما لا شيء من ج د
والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل آ ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج آ واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث

فعلى ما سبق اما سالبة كل آ ب ودائما كل آ اما ج واما د ينتج بعضه اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد
اجزاء الانفصال وتختلف بان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين
حملية ويكون التالف في نوع التالف من الحمليات فيعقد على هيئة الاشكال الثلاثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما
ج   فكل آ د ومثال الضرب الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من ب د ولا شيء من ج د فلا شيء من آ د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس
المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من آ د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لانه ينتج
مثل ذلك فاما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما آ ب واما ج د وكل ب ة وكل د ز فدائما اما آ ة واما
ج ز فان هذه المباحث لا يستقصى لبعدها عن الطبع   وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية والاقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان
الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي
كان مع الحملية والحملية مثاله انه ان كان آ ب فكل ج د وكل د ة يلزم منه ان كان آ ب فكل ج ة فعليك ان تعتبر سائر الاقسام ما على
الحملية في هذه الاقسام اما ان يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقسام اربعة اشار منها واشار
الطبع الاول منها اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى مشاركة للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة
التي يكون من اقتران التالي وهو جزء معه والحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان آ ب فكل ج د وكل د ة فان كان آ ب فكل ج
ة ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان آ ب فكل ج د ولا شيء من ة د فان كان آ ب فلا شيء من ج ة وعلى هذا القياس واما اورد الشيخ هذا الا
لان بيان الحلف يحتاج اليه على ما سنذكره والاقرب الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ة د
فكل ج آ باقي الاقسام بعيدة عن الطبع   وقد يقع مثل هذا التالف بين متصلتين يشارك احدهما بالي الاخرى اذا كان
ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يقع بالمختصرات التالفة المذكورة وقد كان
من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من شرطيات فقد يقارب تحت التالف وهذا النوع الذي اشار الشيخ الى ذلك الفصل
وهو يكون من اجزاء متصلتين اولا ثم ما هي الصغرى مؤلفة من متصلتين احداهما هي الكبرى في هذه الفصل الاخرى وهي الكبرى متصلة
من حمليتين وينتج متصلة كالصغرى مثاله ان كان آ ب فكلما ج د فه ز وكلما ه ز فح ط فان كان آ ب فكلما كان ج د فح ط وهذا
الاقتران لا يقع على اربعة انواع كالاربعة بعينها ويكون على قياسه واما اورد الشيخ هذا الصنف لان الحلف في المتصلات
الذي يبين به الاقترانات المتصلة انما يحتاج اليه   الى تمام المساواة انه ربما عرض احكام المقدمات اسقط وبني
القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لآ فج اسقط منه لان مساوي المساوي
مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه هذا قسم له اسماه كثيرة كما يستعمل على

المشابهة والمماثلة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء
والشيء على الشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو عند الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الحدود محمول الصغرى
حمل مواطاة على الكبرى فالاوسط المشترك فيهما متعدد او غير حمله لا موضوع المشتركة في بعض الاوسط ولذلك يسمى لا يسمى باسم
وتحصل الحملية فانه ما رجع الى ما قاله ولم يبين بعد في القياسات المفردة ولم يبين بعد في المركبة وما يليه نحو قولنا آ مساوٍ لب وب موضوعها
او محمولها مساوٍ لج ولما كان بيننا وج محمولا على ب في القضية الاخرى لم يبين نظام معاملته كما ذكرناه في المنهج السابع وج
نعتبر قولنا مساوٍ لمساوٍ ج هذا الاعم قولنا مساوٍ لب وفي حكمه ان جعلنا موضوعها في القضية كما يسمى مرادفا كان قولنا آ مساوٍ
لب وقولنا آ مساوٍ ج في القوة قضية واحدة ونصف المقالة الثانية في الفن الاول قولنا او مساوي المساوي ج مساوٍ ج آ فلنتج ان
آ مساوٍ ج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مقدمة او ان جعلناهما شيئين متباينين احدهما محمول على الاخر لا يكون القياس
المذكور في القوة قضية واحدة فالمقالة من قولنا آ مساوٍ لب والمساوي لب مساوٍ والمساوي ج لا يرتب انه مساوٍ ج ينتج
فآ مساوٍ والمساوي ج ثم ننتقل الى الكبرى المذكورة وهو قولنا مساوٍ والمساوي ج مساوٍ ج ينتج وآ مساوٍ ج وبهذا الاعتبار يكون
هذا القياس مركبا من قياسين فاذا كان قولنا فآ مساوٍ ب على التقدير الاول في قوة صور القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول
وقولنا ب مساوٍ ج ليس جزء القياس بل هو مقام حكم المساوي الذي هو جزء من احد حدود القياس وهو بعض القياس وقد تكون الحملة قولنا او مساوي
المساوي مساوٍ وهو كبرى محذوفة واما اوردها الشيخ في الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسبط كان او مركبا فانه انما يرد
اقترانيا او مركبا من اقتراني وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس   الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية
هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزء من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية هي شرطية
فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع او رفع بعض وضع الجزء الذي فيه النتيجة او رفعه مجرد عن الشرط
فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى معروفة بالاداة الاستثنائية مكررة تارة حال كونها جزء من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة
وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات الا ان الباقي بعد حذفه هو النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية ومستثناة
القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول انه
ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية وهي طالعة فينتج بعين المقدم مثل ان يقول ان الكواكب ليست خفية فينتج فالشمس
ليست طالعة ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي ينتج في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج استثناء
عين مقدمها عين تاليها واستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب
رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي محتمل ان يكون اعم من المقدم فلا

لم

48

يلزم من وضعه لم يرتفع ما هو اخص منه والاستثناء كقولنا ان كان هذا الشيء الذي يقال فيه كان يعتبر ساكنة ينتج استثناء عين كل جزء يعقل الاخر
كل ... لما الكل يكن فيه لمن ساكنة لكنه بهذه ساكنة فهو لا يكن ولا ينتج باستثناء النقيض بينا وذلك لكون هذه المنفصلة في موضع قولنا
كان هذا لمن كانت فليس هذه ساكنة والشيخ اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة   او يوضع فيها منفصلة
حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما يلي الى ان يبقى
بعض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او اكثر مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى ينتهي الى الاسم ما بقي فيه قسم
او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية اي مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في
الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق مثل قولهم اما ان لا يكون زيد حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان
فليس نباتا او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي العرض فيه منع الجمع فقط وجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم
يسمونها العرضية اي المانعة لا بالانفصال او العناد في الجمع اما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان
يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا اي جماد قال هذا حيوان شجر   المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع
ونقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصل بيان بنقيض جزء
واحد وهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت بالنسبة الى عين جزء واحد والتي تكون منفصلة سالبة من الباقية او حمليات
بعدد ما تشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض
وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهي القياسات الكاملة غنية عن البيان والمنفصلة
السالبة لا ينتج اصلا لا جمال اسمائها على اجزاء غير متناهية   الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما
اقتراني والاخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا كل آ ب صادقا فقولنا ليس كل آ ب صادق وكل ب د على انها مقدمة
صادقة لا شك فيها وليست بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل آ ب صادقا فكل آ د ثم ناخذ من النتيجة ونستثني نقيض المطلوب
وهو تاليها ونقول لكن ليس كل آ د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس قولنا ليس كل آ ب صادقا فاذا هو صادق في المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية
على الاطلاق وظاهر الشيخ ان الامر ان الشرطية كانت مذكورة في كتاب غيره ولم ينقل الى العربي احتمال مجرد اقتصار حسن ظنه بالمعلم الاول
ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ
انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة لا الاقتراني فمركب من متصلة وحملية يشاركها في تاليها ويكون مقدم
المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير منازع فيها ينتج نقيض المطلوب

على هيئة منتج منتجاً متصلة مقدمها المعدم المذكور وتاليها النتيجة الاولى المذكورة وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو
من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثناء نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو نقيض المطلوب عين
حتى يكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمات مسلمتين جعلهما جعلت الكبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فصار الخلف
مؤلفا من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والعاطف الكمالات ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى
كل ب آ والثانية هي الحكم المتفق عليه ليس كل ج آ وقوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا كل ج آ صادقا فاذا هو صادق ان ليس لم يكن قولنا ليس كل ج
ب الذي وضعناه او الاصل كاذبا وقولنا ليس كل ج ب الذي وضعناه صادقا فاصدق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان الذي ينقض المبادئ من
لم يسبق علمه وذلك اما او الاعلام المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف
يعد منها ما الشيخ منها وما يشاكله الامر انما يشترط لم يكن مذكورا في كتابه وكيف على كون المركب عن ذكر اخواته ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين
المرشدي المعروف بالقاسي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي متصل مقدمها نقيض المط وتحتاج في بيان لزوم التالي لها
لمقدمها الى حملة مسلمة لا المط هو ليس كل ج ب والحملة المسلمة هي كل ب آ ومعاد المتصلة هو كل ج ب فقولنا كان كل ج ب فكان كل
ج آ فكل ج آ وذلك لكون هذا المعدم مع الحملة المسلمة منتجا له الثاني سنتين نقيض التالي وهو قولنا وليس كل ج آ فيلزم فليس كل ج ب
وهذا وجه يحتمله والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال الازم نقيضه المسلم لابطال نقيضه المسلم لا اثباته وربما لا يحتاج فيه الى ان التاليف
فتاليف الثاني مثلا اذا كان المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب آ لا دائما بل ما دام
فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما يناقضه المقدمة المذكورة بالعوة فهو ليس بحق فالمط
حق والخلف اسم للشيء الرديء والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا القياس سمي بما ذكر انه سمي به لانه يأتي المط من خلفه اي وراءه
الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع اخر وهو مقابل المستقيم كالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط اولا بالوجهة
تأليف مناسبات المط وشرط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم المط فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات
المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط
فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس سمة الخلف لانه اخص منه بعد ما ابن ما يقابل نتيجة قياس بأخذ مقدمته
لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى وتفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون نقيضا وقياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ
به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع
في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يعلم بعد الا عند نقيض المط لانه مبني على نقيض المط وذلك
نقيض نقيض المط وربما يسبق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فانه لم يدل على ان ذلك الشيء

مانعا

66

الذي وضع صادق لم يدل على انه هو المط بعينه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس وسائر القياسات
المختلطة وهذا هو منشأ السكوك التي يورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا للاثبات ما هو اعم من المط اذا كان
المط حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال واما التي المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث
او يلاحظ الحال فيما يعقد بين المتناقضين من الحملية والاستثنائية التي لا ان مدار على احد نقيض النتيجة المحالة ونقيضه مع المقدمة
الصادقة التي لا تنتج فيها فينتج نقيض المعدم المحال على حالة اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان انتاج
القياسات الغير البينة في الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين وليكن هي المسلمة على
هيئة الشكل الاخير لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى وليكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة وليس لها ذلك الا انتاج لنقيض
للمقدمة الحقة المسلمة ولا للتأليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما
رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج
المط على هيئة احد الاشكال اما نقيض النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج آ وقد حصل من اضافة نقيض المط وهو كل
ج ب الى القضية المسلمة وهو كل ب آ على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج آ واذا اضيف الى المقدمة
المسلمة الصادقة الاولى وهي كل ب آ انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان
المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال فيما يعقد بين التالي
المذكور واول القياسين الذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة وقوله وليستا تحتاج الا الى ان يستحاج في معرفة
الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا
ينعقد الا على هيئة فيما يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا
الا على هيئة فيما يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس
كان جزئيا واذا رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط في صغرى قياس الخلف فقياس
الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في محل تلك المقدمة ايضا صغرى
كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع المط في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل
الثالث مع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على
هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وبيين جميع ذلك بالامتحان
في بيان قليل للعلوم البرهانية الى اصناف القياسات من جهة موادها واتباعها للتصديقات البرهانية مؤلفة من المقدمات

فاذن

الواجب قولها الكلية ضرورية سيلج منها الضروري على نحو ضروريتها او ممكنة سيلج منها الممكن والجدليات مؤلفة من المشهورات
والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابيات مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو
كانت ممتنعة والشعريات مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة
وبالتي يحصلها التخييل لما فيها من المحاكاة بل من الصدق فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن [illegible] واحدة والجدلية ممكنة
الكثيرة والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة [illegible] الاعتبار بذلك [illegible] صاحب المنطق واما السوفسطائية
فلها [illegible] المشبهة [illegible] على سبيل الغلط [illegible] بالواجبات [illegible] يسمى صاحبها
سوفسطائيا [illegible] المشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا [illegible] والسوفسطائي بازاء الحكيم لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية للقياسات [illegible] شرع في بيان احوالها المادية وهي ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها اما
يقصد بها [illegible] التصديق [illegible] جازما او غير جازم والجازم [illegible] ولا يعتبر
[illegible] والمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم
الذي لا يعتبر فيه كونه حقا [illegible] عموم الاعتراف هو الجدل [illegible] هو السفسطة [illegible]
واحد هو المغالطة [illegible] غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من
القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة في انفسها فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية [illegible] كانت ضرورية في انفسها كانت [illegible] ضرورية [illegible] ولم كانت ممكنة في انفسها
كانت [illegible] ممكنة في انفسها [illegible] العقول وبالجملة فالقياسات البرهانية [illegible] وعامتها ان ينتج اليقين واما
القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات [illegible] او هي المسلمة من المخاطب والجدلي [illegible] سمي
ذلك [illegible] وعامته [illegible] معرض [illegible] النفس
من المشهورات المطلقة او المحدودة [illegible] والسائل [illegible] المسلمة من المشهورات [illegible] وكان
مؤدى الجدل [illegible] التسليم [illegible] كان غايته الجدل
الالزام او دفع الالزام [illegible] من القضايا غير الواجب والممكن والممتنع موادها واما القياسات
الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي [illegible] المشهورات الحقيقية [illegible] باطلة او
الجمع [illegible] بالصدق [illegible] صورتها [illegible] الظن الغالب [illegible] او
[illegible] القياس [illegible] في الشكل الثاني [illegible] في المواد والصور [illegible]

ضرورية ص

الاباع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث تخييلها سواء كان مصدقا بها او لم يكن [illegible] كاذبة
[illegible] التي لها هيئة [illegible] المحاكاة [illegible]
ذلك [illegible] والوزن [illegible] محاكاة [illegible] والوزن [illegible]
التخييل والمحاكاة [illegible] الوزن والجمهور [illegible] الاقسام [illegible] المادة واما
المغالطات فهي [illegible] وذلك [illegible] بحسب المشابهة [illegible] الروح [illegible] للمغالطة صناعة [illegible]
[illegible] السفسطة والتحصيل من [illegible] الاقسام [illegible] الممكن واما
والكذب اما الاول فهو [illegible] البرهان بالقسم الواجب والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات [illegible]
لا ميل فيها الى احد الطرفين [illegible] على سبيل الندرة والشعر [illegible] المغالطة [illegible] القسمة
من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني [illegible] البرهان [illegible] والجدل [illegible] المطلق
والخطابة [illegible] الصدق والكذب والمغالطة [illegible] الكذب والشعر [illegible] على [illegible]
الاول لان [illegible] الجمع [illegible]
[illegible] مواضع كثيرة [illegible]
والقياسات المغالطية [illegible] المشبهات [illegible] القياسات [illegible]
القياسات [illegible] المواد [illegible] القياسات [illegible] بالواجب [illegible] والمشهورات
في [illegible] للجدل [illegible] المظنونات والمخيلات [illegible]
[illegible] البرهان والسفسطة [illegible] لكل واحد [illegible] البرهان [illegible]
[illegible] المعرفة [illegible] الى [illegible] الاسراع
في [illegible] الى القياسات والمطالب البرهانية [illegible]
في العلوم [illegible] الحكم [illegible] الحكم [illegible] الكواكب
[illegible] مقدمات [illegible] الضروري [illegible] الضروري [illegible] المشهور
لم [illegible] البرهان [illegible] الممكنات الاكثرية [illegible] حال
[illegible] المقدمات [illegible] الاول [illegible] المطالب في العلوم [illegible] ضرورية [illegible]
عن [illegible] ضرورية [illegible]

اذا كان ... امكان الحكم ... بكون الامكان ... ويكون وجوده ايضا اذا كان الخ والوجود بكون اما اكثر
كوجود الكلية ... او مساويه كالاذكار ... الاصح ... الا انسان ... الاعم ... الاكثر
الانسان ... الوجود ... الاعتبار ... او مساويا او المساوي المطلق والاولى ... مطلوبهم
لعدم الوجود ... المطالب ... ضروريه والوجوديه ... المبرهن الا سبيل الا
الضروريات ... الممكن ... المساوي
... مطالب البرهان ... المطالب ... الضروريه ... الوجوديه والسبح ...
... الوجود ... الاتصال ...
... الوجود ...
[illegible]

51

ولم ... المقصود ... البرهان ... ضروريه ... العلم الاول ...
... المطلوب ... بالحكم ... العلوم ...
[illegible]

في الشرطية المذكورة وذلك لأن الحمل على جميع الأشخاص وهو حصر القضية وهو كونه في جميع الأوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه
أولا مندرج في كونه دائما بالمعنى الثاني على بعض الوجوه   وأما في المطالب فإن الدائمات المعنونة لا تطلب البتة وقد
عرفت وعرفت حالها بخلاف فيه وأما تطلب الدائمات بالمعنى الأول   فقد ذكر في المنهج الأول أن ... يستعمل بمعناه
في الذهن حال الراعي ما هو ذاتي مفهوم له وليس من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمفهومه فإن الكون المفهوم مطلوبا
والمجهول من ذلك هو أهل الظاهر الجدليين فإنهم يذهبون إلى أن الجسم يحتمل أن يثبت أو لا وجوده للموضوع وما بيناه كون
وإنما في جواب ما هو يستحق ... وقد طرح ما مر حطائهم فالمطالب البرهانية هي الأعراض الذاتية المذكورة فإن قيل
السؤال بما ... أن الصور هو أحد المطالب العلمية مع أن الجوهر جنس لها وأيضا فإنكم تقولون الجسم محمول على الإنسان
لأنه محمول على الحيوان ... بأن الجزء الذاتي للإنسان علة له وأجيب عن الأول بأن الجهل إنما وقع في أول الأمر لا من حيث ماهيتها
بل من حيث إنها شيء ما يصدق عليه ... لا بعينها الجوهر المطلوب إثباته لهذا المفهوم والجسم لم يحسب ... المفهوم
بل من حيث ... بالعلم الذي يحصل في العقل الأول العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني
بأن المطلوب ليس هو إثبات الجسم للإنسان بل هو العلة بسوية له وإنما يلوح العلية عند إخطار الحيوان بالبال متوسطا بينهما وإذا ثبت
أن المطلوب الكبير إثباته مفهوما فقد ظهر أن محمول المقدمة لا يمكن أن يكون مفهوما من معانيها إلا ما يكون على أحد الماخذين اللذين ذكرناهما
في المنهج الأول   وفي بعض النسخ إشارة إلى الموضوعات والمبادئ والمسائل في العلوم
لكل واحد من العلوم شيء أو أشياء يبحث عن أحواله أو عن أحوالها وتلك الأحوال هي الأعراض الذاتية له ويسمى ذلك الشيء
موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة   موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم
إما على الإطلاق كالعدد للحساب وإما لا على الإطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض إما ذاتي كالجسم الطبيعي من جهة ما يتغير للعلم الطبيعي
أو غريب كالكرة المتحركة لعلم الهيئة والأشياء الكثيرة قد يكون موضوعا لعلم واحد بشرط أن يكون متناسبة ووجه التناسب أن يتشارك إما
في ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعا للهندسة فإنها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات وإما في عرضي
كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأدوية والأغذية وما يشاكلها إذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فإنها تتشارك في
كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وإنما بيان الشيء أو الأشياء موضوع العلم لأن موضوعات جميع مباحث ذلك
العلم يكون راجعة إليه بأن يكون هو نفسه كقولنا العدد إما زوج أو فرد أو يكون جزئيا تحته كقولنا الثلاثة فرد أو جزءا منه كقولنا في الطبيعي
الصورة لا تنفك عن الهيولى أو عرضا ذاتيا له كقولنا ... فرد أولا وإنما يبحث في العلم عن أحوال موضوع العلم أي عن
أعراضه الذاتية التي ذكرناها في المنهج الأول فمحمولات جميع مسائل العلم التي يكون إثباتها للموضوعات هي المطالب   ولكل علم مبادئ

52

ومسائل فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي يؤلف منها قياساته وهذه المقدمات إما واجبة القبول وإما مسلمة على سبيل حسن الظن
بالمعلم تصدر في العلوم وإما مسلمة في الوقت إلى أن يبين في نفس المتعلم تشكك فيها والحدود مثل الحدود التي يورد
لموضوع الصناعة وأنواعه وجزئياته أو كلياته وحدود أعراضه الذاتية وهذه أيضا تصدر في العلوم وقد يجمع المسلمات على
سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فيسمى أوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الأصول الموضوعة والمسلمات
على الوجه الثاني تسمى مصادرات وإذا كان لعلم ما أصول موضوعة فلا بد من تقدمها وتصدير العلم بها وأما الواجب قبولها
فمن تقديمها استغنى لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل أصل موضوع في علم فإن البرهان عليه في
علم آخر   المبادئ هي الأشياء التي يبنى العلم عليها وهي إما تصورات وإما تصديقات والتصورات هي حدود أشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي إما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة وإما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شأنه
القبول فقط وإما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الصور وإما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال أول
لما بالقوة وهذه الأشياء تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده مقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه وإلى ما يكون التصديق
بوجوده إنما يحصل في العلم نفسه وما عداهما كالأعراض الذاتية فحدود القسم الأول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني إذا تصور
بها كانت حدودا بحسب الأسماء ويمكن أن تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات وأما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات
العلم وتنقسم إلى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادئ على الإطلاق وإلى غير بينة يتسلمها المتعلم عليها ومن شأنها أن تبين
في علم آخر وهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر وهي إن كان يتسلمها مع مسامحة ما وطيب نفس من
المتعلم سميت أصولا موضوعة وإن كانت مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة أصلا موضوعا عند
شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسلمها معا أوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تختلط
بمسائلها كما في الطبيعي ولا بد من تقدمها على الجزء المحتاج إليها في العلم إذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها أولى
ويمكن أن يتوهم من ظاهر كلام الشيخ أن الحدود والأصول الموضوعة التي تصدر بها دون المصادرات لأنه خصهما بذلك والحق أن حكم الثلاثة في
التصدير واحد وأما الواجب قبولها فمن تقديمها استغناء لظهورها وهي تنقسم إلى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد إما
يكون إما ثابتا أو منفيا وإلى خاص ببعضها كقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فإنه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد
من ذلك في تواريخ العلوم يجب أن يخصص بالعلم وإلا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزأين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير إما
مشاركة وإما متباينة فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المتفق والمنفي بالمشاركة والمباينة وبهذا التخصيص صارت القضية
العامة خاصة بالهندسة وصالحة لأن تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية

واما المسائل

الموضوع الذي هو الاشياء المقادير وبعض المحمولات مخصصا بتخصيصه فان المساواة بالمقادير غير المساواة بالعدد وبعده بين المبادي
من التي يستعمل العلم عليها ويبنى فيه ومن مطالبه والقياسات التي فان التصديقات اما واجبة القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا
ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وتصدر في العلوم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت التي ليس في موضوع اخر وفي نفس
المعلم وفيه شك على التي تلك القضايا ما لم كانت اعم من موضوع تلك الصناعة وجب تخصيصها به ولم كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها
في علم اخر او اول ——— في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة
وجميع هذه القضايا لا تختص بالواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم تصدر بها فاما هي السدة ووضوحها يستعمل في كثير
من المواضع على انه مهما امكن تخصيص الاوائل كيف ومع هذا فلعله من الناسخ والله اعلم

اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما هو الاعم حسب الاخر واما على ان يكون الموضوع في
احدهما هو احد مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة
ومثال الثاني علم الاكر المتحركة وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع
علم ما مباينا لموضوع اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب
العلوم متباينة ومتداخلة فالمتداخلة موضوعاتها اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق
او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما
موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه ولا على وجه التحقيق هو الذي يكون
العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكنه وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة
كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين لكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص
كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام
ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام
من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور
المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم
منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فان علم المناظر داخل بالمعنى الثاني
تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحق كون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى
الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعين عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا او يختلف فيه من حيثيتين كاجرام العالم فانها

بالموضوع

من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك يتفق لحادث بعض المسائل فيهما
والمحمول او احدهما فيهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما التي لا يكون الموضوع شيئا واحدا
بل يكون شيئين مختلفين ولا تحت اما التي يكون بينهما شركة في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق فان الموضوع عنهما
انسان كان في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما التداخل في الموضوع والتي لم يكن بينهما شركة
فاما التي يكونان معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما التي لا يكونان كذلك ولا تحت احدهما الا ان موضوع احدهما
مقارن بالاعراض الذاتية يختص بالاخر او لا موضوع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث تحت عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم
الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة
يكون جزءا من علم الطبيعة لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسبة عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا
كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا بالاعراض
الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر اما ان يكون على ان
موضوع احدها الذي يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها التي يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر
مقيدا وثالثها التي يكون موضوع العالي عرضا لموضوع السافل ورابعها التي يكون البحث عن موضوع السافل من حيث امر هو اعراض
موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع والاكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع
تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي
السفلاني العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي العظيمة
النفع للجزئي انما تكون من مسائل العلم الكلي تبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانهما من
مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ
في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع فيها كذا وشرط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلى مبنية على ما يبين في
الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا وربما كان علم فوق علم وتحت اخر وينتهي الى علم موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن
لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم الطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولى والسبب لهما تحصل على الوجه المذكور فان الطب عندهم يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان
من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة وهي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد
واما الصحة فمن حيث يعرض لبعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت

الفلسفة الاولى او الوجه الثاني الذي لم يصرح به الشيخ وان الاسم اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها
ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث انه موجود وهي كالواحد والكثير والعدم والحدوث وغيرهما بحث وهو ليس بداء العطل
من جهة في الكتاب بعد البرهان ولم يذكره بعد البرهان والفصل الذي رواية من جهة في بعض النسخ بيان العلوم ولم يذكر قسم
العلوم اصلا والقاصر بين الاثنين رحمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوصف في ذلك قوله اصح الروايات ما اوردناه اعني
رحمهما تامة وبعد البرهان يعني ان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع بين في علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل
معقولا به علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة علم والبرهان علمها انما يكون بين من جهة ان يكون
في علم آخر وانما تعد من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فانها من حيث براهينها لم يكون بعضها
من علمي الهندسة والحساب في ذلك الا ان تلك المسائل لو جرد عنها النظر عن النظر لكانت بعضها مسائل من العلمين المذكورين وفي ذلك
الاول لم يعرف المناظر لكن بعض البراهين من مواضعها النهاية في التعليم لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم
الفعل هذه المعارج منه الذي قبله الاول بعد العقل الاول اكثر منه على الثاني   الى برهان لم وبرهان ان الحد
الاوسط ان كان هو السبب بعينه الا من الوجود الحكم وهو سائر اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في
التصديق بالحكم ويعطي السبب في الوجود ذلك الحكم وهو مطلقا يعطي للشيء اللم لكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط واعطى اللمية في
التصديق لم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان من انه ليس علة للنسبة التي في النتيجة بل هو معلول النسبة التي في النتيجة لكنه اعرف
عندنا فسمي الدليل الان ذلك ان كان كسوف قمري وكل الارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن
الارض متوسطة واعلم ان الاسم كالحد الاوسط وقد يثبت التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو
لم لان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف بما هو توسط الارض وانه لم يكن ليس بعلم فانما جملة من الفصلين بحد هو مركبة لكن الحد
الاصغر محمولا والحد الاول فيسيره عبارة ناقصة وجمع عن المعلول فيهما القسمة   الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون علة
لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة للوجود
ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو البرهان برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون والاول يسمى دليلا والثاني لا اخص باسم الدليل لسائر برهان لم في الحد بوجه يجعل الفائدة في وضع الاوسط والاكثر
والنتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه يعطي للشيء في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما هو سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به
كما ذكرناه فقد ما هو اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فانه يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا
كان السبب في العقل مستندا الى سببه في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان برهان ان وفيه معنا

بهذا البرهان اقدم في العقل لانها اعرف عندنا ولسنا اقدم بالطبع وانما قلنا وان لان الامر في العلة والانا هو البيوت وبرهان لم يعطي
علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني
حملي يمكن ان يستعمل كما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو القمر بالخسوف في توسط الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني
فقوله بطلان المراد من حمى غب ليس كان هو لطرائح العفونة الحاصلة في الاعضاء الرطبة ويعود في كل يومين مرة واحدة على ابواب في
ملك هي علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق فيكون البرهان من الحد في المذكور في الكتاب صرنا
من برهان ان غير الدليل ولكن المراد من حمى الغب الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه يسمى العلة معلولها الحاصل كان الدليل
صحيحا ولكن كان يجالفا للمعارف من العارف   واعلم انه لا سواء فلكل ليس الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا
مطلقا فلكل انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل تحت ليس يعلم انه كيف يكون الاوسط معلولا للاكبر
لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر   وجود الاكبر من الفاعل وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة
في برهان ان معلول في الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق والشيخ اوضح الحال فيه وهما بده
بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كالحركة التي هي علة لحصولها الى بدء الحركة مع انها معلولة
للعالم ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف وله مؤلف واما الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود
الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على جهة مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود
الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في بعض احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالكسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته
علة لوجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة انما وحدة كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي لحمى الغب انما وجدت فهي علة لوجود
في زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان   الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود
مطلقا او موجود بحال كذا والمطالب يطلب احد طرفي النقيض   المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي
لا امهاتها ولا تقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي غيرها بدل في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها والامهات
قد قيل انها ثلاثة بالقوة سبعة هي مطلب ما ومطلب لم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضعف مطلب اي الى الامهات مما ركب
اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الوجود محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى
يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار   ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية الشيء وقد يطلب به ماهية
مفهوم الاسم المستعمل   ذات الشيء حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد بالطالب بما الاول هو السؤال عما هو وبحاله باصناف المفهوم
في جواب ما هو كما يقدم ذكره وقد يقع الحد بالحقيقة في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب
الثاني

هو السائل عن مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء واما ما يطلب به مفهوم الاسم لان السؤال عنه لكي يكون لغويا هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا فان [illegible] في ذلك المفهوم بالذات [illegible] الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على
شيء خارج عن المفهوم دل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ولا الامر بتقدم مطلب ما الشارحة على مطلب هل البسيطة
اذا لم يكن ما دل عليه الاسم المستعمل حد المطلب معلوما وكيف كان فان المطلوب شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه
الاسم المستعمل في المطلب معلوما المراد من مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يقدم مطلب هل [illegible] اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل [illegible] المطلب [illegible] ان المتقدم على مطلب هل هو الذي يطلب شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون
الاخر [illegible] كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه [illegible] معلوما او الذي لا يكون مدلوله حدا معلوما للطالب
[illegible] المسئول عنه واما قال ذلك [illegible] مدلول الاسم اذا كان حدا او الحدود انما يكون [illegible] الذوات المحصلة كان للتحديد محصلة واذا كان المدلول
مع كونه حدا او مفهوما كان يحصل لتلك الذوات [illegible] وجود [illegible] معلوما [illegible] لا يكون لهل البسيطة فائدة [illegible] لا يكون السؤال بما قبل هل
وكيف كان فالمطلوب فيه شرح الاسم [illegible] فان المطلوب في السؤال بلفظ ما هذه التي يقدم على مطلب هل
هو شرح الاسم اما الرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء المطلب معلوما [illegible] وذلك لانا اذا طلبنا
ما الخلاء استعملنا اسم الخلاء على انه جزء المطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما [illegible] فيكون قولنا [illegible] للمطلب
على هذه الرواية صفة [illegible] المستعمل وقولنا معلوما [illegible] واما على هذه الرواية [illegible] وكلاهما صحيح والاصل كان
هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل جزء المطلب معلوما فانه مطلوب [illegible] وذلك واضح واذا كان للشيء
وجود صار ذلك بعينه حد الذات [illegible] معناه ظاهر ومثاله [illegible] قولنا المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم [illegible] الاول بعينه حدا بحسب الذات
ومنها مطلب اي شيء [illegible] الشيء [illegible] وفي بعض النسخ ومنها مطلب [illegible] الشيء وهو [illegible] في اصول
المطالب [illegible] الشيء [illegible] والمراد هو الاول وقد لا نعد هذا
المطلب في الاصول [illegible] الحوادث [illegible]
[illegible] ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسال عما
هو الحد الاوسط اذ كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسال [illegible] اذا كان الغرض [illegible] فقط وكيف
كان هل مطلب [illegible] المطلب [illegible] مبدأ
الكل واحد [illegible]

اسى

٥٩

اسمي مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق [illegible] وعلى هذا القدر [illegible] مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات [illegible] مطلبا
وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط [illegible] مطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما
في هل المركب [illegible] واما بالقوة فكما [illegible] ومطلب العلة [illegible] ومن
المطالب [illegible] كيف الشيء [illegible] اذا
فطلب [illegible] المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلب كم [illegible] المشهور
لانها مطالب [illegible] المطالب المذكورة [illegible] في الاصول
[illegible] معلوما [illegible] مجهولا [illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] ذلك المطلب [illegible] مطلب [illegible] في الاصول
[illegible] المطالب [illegible]
في القياس المغالطة [illegible] الغلط [illegible] القياس [illegible] صورته
يكون على سبيل صورة شكل منتج [illegible] صورته [illegible] المطلوب [illegible] عليه [illegible] بحسب مادته
[illegible] صورته [illegible] قياسا [illegible] بحسب مادته
الاوسط في المقدمتين [illegible] قياسا [illegible] صورته [illegible]
[illegible] والمصادرة على المطلوب الاول [illegible] الفصل وذلك اذا كان [illegible]
[illegible] واحد [illegible] القياس [illegible] الغلط [illegible]
[illegible] والمصادرة على المطلوب الاول الغلط [illegible] التاليف القياسي
الى [illegible] المقدمات [illegible] القسم الاول [illegible] الغلط [illegible] القياس [illegible] الكلام
في القسم الاول [illegible] الى التاليف [illegible] الى صورة القياس واما الى مادته [illegible] القسم الاول [illegible]
المدعى قياسا [illegible] صورته [illegible] الى الصورة [illegible] بعض المقدمات [illegible]
[illegible] المقدمات بعضها الى بعض [illegible] على شكل [illegible] منتج [illegible] المقدمات الى النتيجة [illegible]
لم يلزم [illegible] المطلوب الاول [illegible] المصادرة على المطلوب ولم يذكر الشيخ [illegible] الى [illegible]
الى [illegible] والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة [illegible] وضع القياس الذي [illegible] المطلوب [illegible] وضع ما ليس بعلة
للمطلوب [illegible] القياس علة للنتيجة [illegible] قياسا في صورته [illegible] المطلوب [illegible] ما ليس بعلة علة

يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مسلماً على معدمه او وصف بحيث يكون مسلماً لما كانت على هيئة قياس ولكون وصف على
هيئة قياس من حيث انه يكون مسلماً والله سار بقوله والا يكون قياساً بحسب الهيئة الى قوله لكان قياساً في صورته ومادته
ان قولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس اما يفسد بحسب الصورة
من جانب الحد الاوسط اما باسباب العقد الذي هو من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعاً او مع حذفه عنهما جميعاً لكن اسناده فيهما بعضي
كون العقد … حذفه فيهما بعض … الكبرى ولم حذف من الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقين اختلف صورة القياس فلم
الاوسط … فان القياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياساً واحداً فقول بحسب المادة ولهذا كان الحس في هذا القسم
من جهة المادة … فيعرف الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة
على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حداه من حدود القياس الاولية والواحد لم يكن تحصيل المعنى فالمصادرة على المطلوب
الاول المسمى على حدين مترادفين ولزم منه ان يكون احدى المقدمتين حالة عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حدا المادة والتالية التي تحصيها
فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وانما يقع
في مثل هذا اذا كان … ظاهراً على … الحقيقي بينهما هو الذي يقع في اوساط مركبة بعضها بعيد عن النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاصل
… ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة ولم يكن كذلك فان الخلل فيهما ليس الا بهما مسلماً
على حكم غير مسلم لان القياس المسمى عليهما سالف مع النتيجة اما من حد فلو ليست … لكنها … وهو وضع ما ليس بعلة علة ومن
حد … لكنها … وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلهما صاحب كتاب القياس
مهد اسباب الاغلاط المتعلقة بالتأليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة
واثنان … الخلاف فيهما سوء التأليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معاً وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط
فان جميع ما يتعلق بالتأليف القياسي بل انه … والى ذلك اشار الشيخ بقوله فما دام في القياس صورته ثم ما … من احوال …
لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول   واما الذي لا يكون الغلط في كون القياس
قياساً واحداً فالصواب ولكن في المقدمات … مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في المفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها
على ما قد علمت من جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كما يكون للكل
كما للكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقاً وربما كان الانتقال على سبيل تعريف اللفظ بان يكون اذا جمع
صادقاً فيظن انه اذا فرق كان صادقاً مثل ان يظن انه اذا صح لنا ان نقول ان زيداً في العسكر كان … ولنا … العكس

شاع معرداً وانصرافه اذا صح لنا الخمسة زوج وفرد اجتماعاً فاصح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا
صح لنا ان زيداً في العسكر شاعر وانه جيد نصح على الاطلاق وكيف … شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا الصنف يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى
من وجه ولكنه يشركه من اللفظ … مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعاً الى التأليف
شرع بقوله هذا الى هذا القسم وهذا القسم الثاني بقوله واما الذي لا يكون الغلط فلفظه اما بذاته احسن الى … اول الفصل في قوله الغلط
يقع اما بسبب القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط في المقدمات افراداً او في اجزائها التي الحدود وتقسيم … ما يكون السبب لفظياً
والى ما يكون معنوياً وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه منحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون بالاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او
في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل المعنيين او في وجود التركيب … ظن المركب غير مركب او غير المركب مركباً فاشار الى
القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او
على تركيبها على ما علمت … البحث السادس … ولذلك مثالاً وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظة كل حال الى الاطلاق على الجميع وعلى كل
واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقاً وهذا المثال
للاشتراك في اللفظ المفرد دائماً خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان
الكل يشمل الاجزاء معاً وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل … لا … مع الماخوذ … والكل ليس … واحد عشر
واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تعريف اللفظ بان يكون اذا جمع صادقاً فيظن انه اذا فرق … وفي بعض النسخ كيف … كان صادقاً
الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان زيد في العسكر شاعراً وصح فيظن انه يصح قولنا ان زيداً في العسكر
وقولنا ان زيداً في العسكر شاعر وذلك لان المجموع في الاول هو قولنا كان شاعراً على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد من لفظي كان
وشاعراً عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيهما ناقصة … المحمول او المجموع … على كونه في الزمان
الماضي شاعراً ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها احدث تامة وهو المحمول بنفسه فكأنه يقول حصل زيد في العسكر والثالث لا يصح
لان حذف لفظة كان يدل على انها احدث فيه لا دلالة على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر … لا فرق بين قولنا كان
شاعراً وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على زيد في العسكر الذي ليس موجوداً الآن لان الميت لا يوجد اصلاً
فضلاً عن ان يوجد شاعراً والمثال الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج والخمسة فرد وعلى
العكس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو والعسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس
من هذا الى القسم السادس ومثل بانه يظن انه اذا قلنا ان زيداً في العسكر شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح الصدق على
تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً ثم قال وهذا الصنف يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اعتبار توابع الحمل

الموجود

الذي يحكي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الحد المطلق اذا احتمل الجهة الساذجة فقد اغفل ما يقع التحول او كان الحمل الموجود المطلق بدل
بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه بهما لكون شركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث بتوهم انه واحد واللفظ شرط اعتبار
توابع الحمل انما حدث من تركيب اللفظ بعينه   وهذه مغالطات شبيهة باللفظ   اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر
من الستة الا اربعة وسكت عن الثاني والثالث والسادس منها   وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس
بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل المذكورة
وقد عرفت ذلك   يريد القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط
المعنوي عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ   واعلم ان الاغلاط المعنوية لا تتصور ان تقع في الحدود
التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن انما تقع في التأليف والتأليف اما في القضايا بانفسها او يكون بين القضايا او
الذي بين القضايا فهو اما قياس واما غير قياس والواقعة في التأليف القياسي قد مر ذكرها اما الذي يقع في القضايا بانفسها وهي المتعلقة
بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما بين جزئين يسمى احدهما المحكوم عليه والآخر المحكوم به
واما بين جزئين لا يسميان بذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون التأليف غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما
عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيه بدل ما ينبغي ان يكون جزء من القضية شيئا معروضا له
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا شابهه او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك
لان الحكم متعلق بالذات لما ينبغي ان يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون
فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين القضايا لا التأليف منها قياسا وهو المسمى بجمع المسائل
في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول   قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف
خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران ثم العلة والثالث اخذ لاحق الشيء
مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه
والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر والرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان
القسمان جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا الفصل لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه   فحدد اصناف
المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته او تصريفه او في تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى
بالنسبة ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشيء مكان الشيء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسه   لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط

فاشار

57

بالقوة
فاشار ههنا الى القسم الثامن من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية فساد ذكره فيما ... وهو اخذ ما
مكان ما بالفعل وذلك ايضا حمله على انه لم يتعرض لبيان الحصر   ولم يثبت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشباه الشكل و
الاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية   من النقض لتعين المعنى وتحريف ما يحمله اللفظ
ثم راعى اجزاء القياس معاني الالفاظ وراعاها سوابقها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم
اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب بعقده على نفسه معاودا ومن احتاط فهو اهل لان يجد الحكمة ويعلمها
وكل ميسر لما خلق له واسأل الله تعالى العصمة والتوفيق انه الحميد ... وصلى الله على محمد المصطفى رسوله واله الاكرمين اجمعين وسلم
تم المنطق بحمده ومنه ولله تعالى الحمد ونحمله الاعتصام وعليه التكلان   تعالى النقض ... الى ... من عرف الاصول المذكورة
واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال اما اهمال بعض شرائط الصحة وان من شرائط الصحة واسباب الغلط بقول المعنى
وهو انه اذا احتاط المعنى وهو تحريف ما يحمله اللفظ من الالفاظ الذهنية وما يرجع من اجزائها الى الحالة وما يحمله اذا اعتبار اللفظ وجود المعنى
عن السوابق اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة وسوابقها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم
يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس امن الغلط
المتعلق بصورته واذا عرف ليس المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج
السادس وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته
ثم امن من غلط بعد رعاية هذه الشرائط وتكرار المعاودة
الى نقد كل واحد منها فهو ميسر لادراك
العلوم النظرية وتعلمها والله
الموفق تم القسم
المنطقي من شرح
الاشارات

ثقتي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

قال الشيخ هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه و
التكلان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضن بما يشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه
الإشارات اعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا يخلوان عن إغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم
معارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم للأهواء المتعاطفة
لا يرجى لمن يطلق عليها إبطال الحق ولا يكاد يصالح عليها نوع الإنسان والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل وتمرين للذهن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فإن من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما وإلا فقد خسر
خسرانا مبينا لا يتأتى لهما إلا في أفراد من الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاص بهما ما رأى في مسائل الفلاسفة المعللين الذين
هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا العلم كما به كل الحفظ وأمر بالضن كل الضن وإنما [illegible] الله الإصابة في البيان و
العصمة من الخطأ والطغيان واشترط على نفسي أن لا أعرض لذكر ما اعتمده فيما أورده مخالفا لما اعتمده فإن البعد عن الزود والتعصب عن النقد
والله المستعان وعليه التكلان **النمط الأول** في تجوهر الأجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من
البسط وإنما سمى أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه [illegible]
مقصوده بذاتها فكانت أنماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة
الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فإن المطلوب تحقيق
حقيقتها أنها مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية
وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ثم بالفلسفة التي [illegible] الوجود والعباس
لا بعض الأمر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات التي المحسوسات ومنها إلى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة
والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الأولى وكانت من حقها في الفلسفة الأولى
عنها مبنية على مسائل أخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الأبعاد والشيخ أراد أن يبتدي بالطبيعيات ولكن اشترط أن يقع منها
هذه الحوالات من أصل العلمين التي الأمور المقصودة لتحرير المعلم فلزم أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالها أولا
ولما قصد ها هنا أن يبني تلك الأبحاث على المسائل الطبيعية قبلها وجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لأنه أجمل ما يحتاج
مقاصده الذي لا يبتنى على مسئلة بعض [illegible] هذا النمط [illegible] مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وفي الجوهر المقصود
قوله الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وحده بالصورة وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض

58

والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي وقد اعترض الفاضل الشارح على حده
المذكور بوجهين أما أولا فلأن الجوهر ليس جنسا لما يجيئه وإحالة بيانه على سائر كتبه وأما ثانيا فلأن قابلية الأبعاد التي يفصل الأبعاد لو كانت وجودية
لكانت عرضا لا جوهرا بسيطا ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها وانتهى يلزم أن يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب
عن الأول أنه إنما أبطل كون الجوهر جنسا في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وأبطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر
ولا شك في أن اللازم الخص لا يكون جنسا وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم وهو
شيء ما شأنه قبول الأبعاد فظهر أنه في هذا الرسف مغالطة ثم اعلم أن الجسم يكون إما مؤلفا من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير
وإما مفردا ولا شك في أنه قابل للانقسام فلا يخلو إما أن يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أو لا يكون وعلى التقديرين فإما أن
يكون متناهية أو غير متناهية فالحاصل ههنا احتمالات أربعة أولها كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب إليه قوم
من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه مؤلفا من أجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما ذهب إليه بعض القدماء والنظام من متكلمي
المعتزلة وثالثها كونه غير مؤلف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج
والبينات هكذا قاله الشارح في كتابه المسمى بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير مؤلف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير
متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ أن يبين أن الجسم المؤلف يستحيل أن يكون كذلك إن شاء الله تعالى قال الشيخ
وهم وإشارة قال الفاضل الشارح أن الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل والسؤال الباطل وذلك لأن العقل قد
يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه فسمى الرأي الباطل أو السؤال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد
يراد ويسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في إثباته تجريد الموضوع — نسمى (في نـ)
والمحمول عن اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما أراد في هذا الفصل إبطال الرأي الأول من الآراء الأربعة المذكورة
عبر عنه بالوهم وعن إبطاله بالإشارة قوله من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية — فعبر (في نـ)
والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع انتهاء ما عنده ينتهي الجزء
لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينقسم عندها إلى أجزاء غير أجسام يتألف — فيها (في نـ)
منها الأجسام وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا ولم الواقع منها في وسط الثلاثة
يحجب الطرفين عن التماس ذكر للأجزاء أحكاما أربعة أولها أنها ليست بأجسام والثاني أن الأجسام تتألف منها والثالث
أنها لا تقبل الانقسام أصلا والرابع أن الواقع في وسط الثلاثة منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه أحكام مسلمة بين أصحاب — طرفيه (في نـ)
هذا الرأي ورد الأول منها [illegible] المذهبهم والباقية يمهد لما يناقضهم به على ما سيعلم بعضه بأقصى الأوضاع وفي الحكم الثالث

بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم صح

اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة في حد ذاته وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك كالاشياء الصلبة او يسهل
كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض
العقلي لا يقف ليعم تعلقه بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها ما ساها ائتم في الفرض والاول اصح لانه لم
ينف القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا نعقل ان الاوساط اذا كان كذلك يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير
ما يلقاه الاخر اذ لو لم يلق واحد من الطرفين يلقاه باسره ابتداء شرع في النقض فهذه كلمة التسليم واما احده من الحكم الرابع وثانيه
ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما ولو لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه ثلثة اقسام
والاول باطل لكونه حاجبا لهما وانه يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقات
الاجزاء والثاني ايضا باطل لكونه حاجبا لهما عن التماس وانه يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك
مسلم للمطلوب كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وبهما ان لا يلاقي الطرفين او
يداخلهما لان الخصم لم يشاد النهاية فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يقصد النقض بقوله يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا — يذهب
غير ما يلقاه الاخر ونبه بعد ذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين
المتروكين اعني الاول والثاني فكان يقصد بقوله لان يلقى كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله واذ لم يلق واحد من الطرفين
يلقاه باسره واما خصصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مسلم للمطلوب واما رجع الى
اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر
فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات ولهم لم يذهب اليه ذاهب قوله وانه يجب ان يجوز ان يحوز رفيه مداخلة الوسط حتى — النهاية
يكون مكانهما او حيزهما واما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان يشتد فيه يريد بيان احالة القسم الثاني وهو القول بالمداخلة وفسره
اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه
اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكماء مثلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم — الحكم
المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مقصودة بهما وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما

[illegible]

59

حل

عن محاذاة الى ان يشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف الذي جوز ان يداخل
الوسط فلا بد ان يتعدى الوسط قوله فيلقى غير ما يلقيه والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف
حال النفوذ من الوسط غير ما يلقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي يلقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال
النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله
فيلقى غير ما يلقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما يلقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي يلقيه حال النفوذ
غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره
على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان انما يتاتى لان هاهنا واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول واخر
حال المماسة وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء — ووسطه
وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وانه مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه لان المتحرك لا يمكن ان يلاقي
بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني
لا يكون الا قياسا لا يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط
للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون بينهما وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان
شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بنحو فراغ وانقسام يتلاقى اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون
الطرف الملاقي للوسط المداخل اياه بعينه ملاقيا للطرف الاخر فانهما ملاقيان بالاسر وخرج من تعقل الامتياز بين المداخلين — المداخلين ايام
والوضع بينهما هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الاخر
اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون بينهما وسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا
حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا ولو كان شيء من ذلك اي لو كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وخرج يناقض الحكم
الثالث فيقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول
بالاجزاء يستلزم القول بالحد المشار اليه اما امتناع ملاقاتها بان تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او حجمها
وهذه محال فالقول بها محال فهذا هو بيان الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة
غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم
لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو
اذن جزء لا يتجزى وتحليل هذا الشك عند تحقيق اتصال الامتداد ان شاء الله تعالى ۞ وهم واشارة ومن الناس

[illegible]

من تشنيع ابطال بهذا التاليف الكم من اجزاء غير متناهية ش يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها ادعوا الهذا وحكموا بان الجسم منقسم انقسامات
لا متناهية لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
الغير المتناهية فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل
ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم مع عدم تجويز وجود كثرة في الجسم لم يكن الا ما سالف من الاحاد
ولم يجوزوا الاحاد من حيث انها واحدة لا تنقسم فان قد يحصل من اقوالهم بعد ما بيناه ان الجسم يشتمل على اجزاء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم
ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فيصح ان الجسم يشتمل على اجزاء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم
وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كانوا ان يقولوا بهذا التاليف
ولكن من اجزاء غير متناهية ش وقد سقط القربتان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جواز وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموا ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه
الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول الحركة الى الوسط من كون الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة
مساوية لجزء واحد لكون الوسط ساكنا ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم ذلك القول بانفكاك الرحى عند
الحركة فاسم السريع القول بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** ولا نعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على معنيين العدد احدهما يكون بالفعل الى قوله ما كثرة
والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على المعنيين موجود فيها اما المتناهي فان اراد به المتناهي في المقدار فلا
يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقة لانه لا يكون
موجودا في الاشياء لا عددا اولا منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاشياء ليس يكثر اضافية فان يقعوا ان يحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل مساو يوجد منها من
من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن بالتاليف مقدار بل عين العدد ش نعرف ان كل عدد مساو من الكثرة اذا احد فوقها
فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذا لم يتساهر الشيخ شار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك
التقدير لا يكون بعد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عين العدد اي مساواة لا بعد العدد الا ولم يعقل الا العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لو وقع التاليف بعد زيادة العدد وان لم يكن بعد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس بعد الا
لان الاجزاء اذا كان بعد ان ما ساو والمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحصل ان يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية

اوشى من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها متساوية بالنسبة الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا
لان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يصرح بالنفي واكتفى بالاشارة بل بين الامر على التحرير **اقول** عدم الامتياز
في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا
تمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق
ان ذلك ليس التعدد من لوازم التمايز والتمايز قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التمايز الوضعي دون العقلي فيرتفع
التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز **قوله** وان كان لكثرة متناهية منها
حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان لها حجم في كل جهة فكان جسما ش هذا هو القسم الثاني من القسمين
المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وامكان
اضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طولا عرضا عمقا فيكون جسما وقوله كان له حجم في كل جهة فكان
جسما ان حصل حجم في كل جهة يحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له بعد ما
مانع لان يدخل فيه او مثله قال الفاضل الشارح يعني ليس يصير في المعنى نقطة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وفي
غيرها في جميع الجهات لعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او وجدها الشيخ لدلالة الكلام عليها **اقول** ليس الى
هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها
فالتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات التي بعرض او لا التاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج التاليف في الجهات
الاحاد الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل فسر الاضافة بالنسبة فتوهم امكان الاضافات امكان النسب الجسم الحاصل من الكثرة
المتناهية من المؤلف من المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان له حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد
صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ليس يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهب اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا
القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم مؤلف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد
ان ليس الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي العدد
الى متناهي العدد ش هذا اشارة الى قوله ان كان الكثرة متناهية منها الى قوله فكان جسما والجمع متصلة وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان قوله
فكان جسما كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده الى قوله متناهي العدد قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه
متناهي العدد ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان لو كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من التاليف في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم من متناهي العدد مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة

عدد مخصوص من اعداد الكثرة [illegible]
على ان عدد بعضها [illegible]
[illegible] مخصوص بعدد [illegible]

لك
مساحة العدد الى شيء مساحة العدد واعلم انه لم يعتبر الشيخ بين المؤلف من الاجزاء المتساوية وبين سائر الاجسام الاعداد لم يصغره جسما او
لان التسمية لا يقع بين الا ان يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن اذا زاد الحجم يجب ان يزداد التالف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف محال ش هذا استدلال بنقض اجمالي المقدمة المذكورة بزيادة ايضاح بنقض المقدم وصحح
الفساد بهذا لو كان الجسم مؤلفا من الاجزاء لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة الاجزاء الذي اذا زيد حجم الواحد لم يزد منه والتالي
باطل لانه لا بد من زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حجم الكل نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
من الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه لكن نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه هف محال فليس الاول حقا واذا
بطل التساوي بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية ش الشيخ ما ذا اوجب البطلان الجسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا
من مفاصل غير متناهية انه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية بالفعل بعد امكان وجود جسم ليس لا امتداد
مفاصل لما بالقوة لا متناهية كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية يلزم جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة في الجسم المؤلف لزم بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام هذا هو المطلوب في هذا الفصل
سماه بهذا العدم الاحتياج فيه الى مزيد بيان بناء على ما تقدم واما اورد الفصل الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم
يقل كل جسم لان الساب لم يرد في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الا قدر لا يجوز ان يكون مؤلفة من الاجزاء فقط ولو
جاز وجود جسم غير متناهي العدد لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلها ام الحكم الا
خوفا لئلا يتوهم كذب الكلية واهملها وخصص الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي العدد كلها قال الفاصل الآمدي
قال في الفصل الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في نوع قوله يجب ان لا يكون وفي الثانية يجب ان يكون الذي هو في نوع قوله لكن
ان لا يكون ذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن لا يكون فلا وجه لحكم الاولى بالامتناع وفي الثانية
بالامكان اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب كونه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى
ويدل عليه قوله الا بالانفصال وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب
ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني من الكتاب لكان يقول بعد التالف فكانه قال ومن الكتاب يجوز هذا التالف ثم لما ابطله
اورد هذا النقض لذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الكتاب بطل ان كل جسم ذو مفاصل اي زعم انه يجب فلما
ابطله اورد هذا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة القضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم قوة
قوله ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله بعد امكان وجود جسم وذلك لكونها نقيضا
لها او ذكر الفاضل الآمدي عليه سؤالا وهو انه امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده
مقابل

مقابل
لكنه
على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ بعد امكان وجود جسم ولم يقل بعد وجوب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون
عاما واما ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن
ليس في الوجود جسم معين يجب ان لا يكون عدم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك او لا والا ظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا
عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس ش يحكم باتصال الجسم واثبات
المفاصل على ما ذهب اليه القدماء امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه البس
لا انفصال وصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال او وقوع المفاصل اما بالقطع وبالكسر واما باختلاف عرضين فارس فيه كما في البلقة واما
بتوهم وفرض ان امتنع الفك ش ان الجسم الذي حكمنا بكونه عدم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال الى ما
في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق
او لا يكون والثاني ما يكون في الخارج او في الوهم فمثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني اما باختلاف عرضين ومثال الثالث
كما بالوهم قوله الشيخ اراد ان لم يكن بالفعل احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاستحالة الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا اثبات لاهل التحصيل فيه اثبات والمقصود من هذه العقد الذي نورده ش لما ابطل الاحتمالات الاربعة المذكورة في لم يبق الا احد الا
فاشار بهذا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاستحالة الوهمية لا تقف الى غير النهاية وبقي الرابع الذي هو
مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة واما قال لاستحالة الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يعد الا
بتبعها
القسمة الوهمية وسمى الفصل به لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا اثبات اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه
من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمقصود من تشييع العقد الذي نورده اي في هذه الكتب وبعض
الشيخ العقد الذي اورده ش انك ستعلم ايضا مما علمته من حال الاجسام المقادير قسمته بغير نهاية ان الحركة عليها وان
تلك الحركة كذلك وانه لا شيء الف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي في
نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي اعني الجسم التعليمي الذي هو عارض
للطبيعي قد بان في الجسم الواحد بحيث يشاكله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها
تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير والشيخ ذكر على جميع ذلك
بعضا بقوله من حال اجسام المقادير اذ لم يقل من حال اجسام الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم بين حكم
المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في الفعل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
كذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ما مضى

ومستقبل وحال لا الصحيح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها
والا لكان التنصيف بتلك الاجزاء موجودا فلا يتصور لما فرض حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء
اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة
هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تساوي الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامام الذي يقابله
رقة القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام و
المراد بهما المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المساوية للجسم التعليمي وقد يطلق للجسم التعليمي عند
ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية ايضا اتصال ... وقد يقال لهذه الصورة انها اتصال وامتداد ما بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك
متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه
متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة
للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي
يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم
التعليمي لانه مقدار متصل ثخين وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم
الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
تبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي
شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير منازع فيه فلا احتياج الى برهان ومجموع هذه المعاني كون الجسم ذا كمية
وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم لم يقل ان للجسم الجسمية شيئا مغايرا لهذه الامور فا
ما لم يعرف مغايرتها لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه
شيئا ما ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك فاقول هذا غير
مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال بانحلال معانيه عن الوهم ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما تحكيه فالصواب
ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام الفلكية وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال

الخارجي فيه ولعدم انفصاله بالوهم وذلك والحق لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على الامر **قوله** ونعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين **اقول** يريد بالمتصل بذاته هيهنا الصورة الجسمية
التي بيانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي لذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة
ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء
فصل بين المقدار واعراض هذه العبارة اما الكم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته هيهنا على الجسم
التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة لكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما
ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه احدهما فيضعف نظرا بانه فلا
يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال
فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا
لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل ووجوده فعلا لانه فالمغايرة بين قوة الانفصال
ووجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة اي قوة الانفصال على ما سبق
هو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول هيهنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها
وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا النص يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة
الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فيه تسامح مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فيمتنع ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه فكلما هو حاصل قبل الشيء
فهو غير ذلك الشيء فيصح فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين [illegible]
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النسخة لا بالاول فلما الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس
محله الاتصال فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا
فاما فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال التي [illegible] الانفصال بتلك المقدمة ثم بيان انها ثبوتية بناء على ان الامور الاضافية
التي تستدعي محلا حاضرا ذا اشارة لكن المحل ليس [illegible] الاتصال بل شيء اخر هو الهيولى **واقول** في هذا الكلام موضع نظر
لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا لانها كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه

وعن حقيقته وصورته قوة الشيء تعني امكان وجوده
وامكان وجوده م

ان يصدق عليه ما قال فيه انه بعد محله وهو الذي سابقه لم يتصل والحق انه مراد الشيخ ذكر معارضة قوة الانفصال للاتصال
في كلامه هو ان حال الانفصال بالفعل في الاحتياج الى القابل لكون الزمان كلما وانه النسبة على وجود القابل للاتصال
فلا طريانه بعده او لا يتعدد ان يتوهم الاتساع لا ان يوجد الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج
اليه من غير ان يتوهم وجوده قوله ولكن العود لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ولو وجد غيره وعند
عود الاتصال يعود مثله متحدا المتصل بذاته ما دام موجودا لا يتعدد اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال
زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند
الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متحدا لا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن
الشيء الذي فيه قوة الانفصال الثابت في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وملخص هذا البرهان ان يقول ما يثبت ان
الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا بعينه فقبول الانفصال حاصل له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليس قابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به
يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم
انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما يسبق الى اوهام المتكلمين.
وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث انه يجب ان يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما بل هو المسمى بالمادة ولا بد من اتصاف شيء ما متصل بذاته
اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل
عرضا على الاطلاق يلزمهم ان يكون الجسم في نفسه امرا في مفهوم الجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا يمتنع ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والبعد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبهة
المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حيث ما ذكر في الفصل الثالث وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا
لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام
الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما بعد تعاقب الصور والفصل الثالث عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى بان
الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فان كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم
تكن هي المحلة اولى من الجسمية وايضا لا حاجة الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فان كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها

وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المتحيزة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مسلمة على ابهام متحيزة وهي ان ما لا يتحيز على
سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك قوله وهم وتنبيه
هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم اسندتم للهيولى بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على
كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل
كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له الجسمية بالتوهم قوله وان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد
الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة
بذاتها الذي لا شيء من هذا الامتداد بعد وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر ان كل ذي حجم يحتمل فيه غير المادة
واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار جريان هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام
غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفهما فيما لا يتعلق
بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ مع اعتبار شيء من ذلك كما سبقت
الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون ذا احد وجه موجودا في الخارج لا شك في وجوده والشيخ اخذه كذلك واشار بقوله
طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر
الطبائع قوله وما هي من غنى القابل او الحاجة اليه فيساوق وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم
عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف بعض احوالها
حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة يقوم بذاته لكان لها ذات
لها تلك الطبيعة قوله اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال مع ما لكونه
محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت
مستغنية حيث كانت قوله لان هذه الطبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة يكون باعتبار
الاعتبار مادة وبانها جنسا وبانها نوعا وهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست موقوفة على اتصاف الفصول محصلة
ابدا ولا مادة لانها محمولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل
نوع لانها انما تصير نوعا باتصاف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات

اي تلك الطبيعة

دون العضو مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لأن الشيء الذي يختلف بالعضو وهو الجنس كالحيوانية مثلا يكون مقتضيا في
بعض الصور شيئا كالضحك وهو غير مقتض بعضا كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن إيراد
نقض للحكم المذكور وهو أنه تعالى كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد
الجسماني مقتضيا للوجود ... [illegible] ... من الأجسام وأجاب عنه بأن الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي لو اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها في جميع الأحوال بخلاف الحيوانية
فإنها طبيعة جنسية غير محصلة فهي لا يمكن أن تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم إذا انحفظت أي انضاف إليها وحصل
وجودها المحصل فإن اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا يكون ذلك المحصل
بعينه القائمة ... أورد الشك أولا بأن لم لا تكون طبيعة واحدة بأن يقتضيها عن ملزومه والأسرار الكلية في قبول الانفصال
الذي هو معلوم لازم لها والأسرار الكلية اللوازم لا يقتضي الأسرار الكلية في الملزومات إذ من الجائز أن يقتضي في الواجب
عن الماهية في الممكن لا يقتضي ذلك ... أن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل الانفصال وجوب الحلول أن يقتضي صحة قابل
يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر فالجواب عن الأول أن الاحتياج إلى الهيولى إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا
قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا يقتضي هذا العذر معلوم وهو كذا مقتضي الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا إلى إعادة
ما العلية وعن الثاني أنه لم يحتج لتقسيم الطبائع الجنسية والنوعية على ما سنحتج بيانه وعن الثاني أن الطبيعة المذكورة
تقتضي وجوب الحلول التام لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي أوردها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء
في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية فيتعلق بقبول أجسام الكليات وتحتمل إعادة ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالإعادة
وهم وتنبيه ولعلك تقول إن الامتداد الجسماني الواحد قابل للانفصال الذي فيه فإنه إنما ينفصل الجسم المركب
من أجسام بسيطة لا أجسام فيها للانقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها فقد ذكرنا في صدر النمط أن
الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة وبقي حكم المؤلفة فيقول
من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الأجسام المؤلفة مذهب ذهب إليه بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو أنه توهم أن
الأجسام المشاهدة ليست بسائط على الإطلاق بل إنما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة
وتأليف البسائط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا أصلا وينقسم وهما
ومقاديرها في الصغر والكبر والأشكال مختلفة وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ أبو البركات
البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها وذكر الفاضل الشارح أن قوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كرية الشكل

وقد نظر لأن الشيخ حكى في الشفاء عن القائلين بطبيعة السماء أنهم يقولون إنها غير مخالفة لها إلا بالشكل وأن جوهرها واحد بالطبع
وإنما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة وذكر أن بعضهم جعل أشكال المحسنات الجسمية المذكورة في كتاب
أفلاطون أشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها والجملة هذا المذهب
هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء إلا أنهم يسمونها الأجزاء والأجسام ذي يجوز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع
أن الحجة المذكورة في نفي الجزء إنما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام
الوهمي قابلا للانفكاك فكانت الحجة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فإذا
لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل إنما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي سمته أصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا
قوله فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهمية والفرضية والواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض
في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين وموازاتين أو مماستين تحدث في المقسوم اثنينية يكون طبائع كل واحد من الاثنين
طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح أن يكون بين
المتماسين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتماسين هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التساوي المذكور في طبائع تلك البسائط بعينها
وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما
تقتضيه سائر الأجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها وبحسب ذلك
يشترك جميع هذه الأربعة إما في الامتناع عن قبول الاتصال والانفصال أو في جواز قبولهما والأول ظاهر الفساد والثاني حق
فإن قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب يفارقه قلنا الإيراد في ذلك قد ذهبنا إلى القول به في الفلك
إنما المقصود هاهنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفي في إثبات
المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لأن أصحاب المذهب يجوزونهما على تلك
البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارين وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين
وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره وإنما أسقط القول بذكر هذه
الأقسام لأن الجميع مما يجوز أنه ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد
من تلك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما

بعضها والمسامات طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال للمصدر

الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة

ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتشابه في قبول الانفصال حكم المتصل وحكم المتصل في [illegible]

قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل اقول اشار بالاستثناء الى ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول (في الهامش: [illegible])

الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة

الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال مقدر من قبل ان جرم الفلك ممتنع الانفصال عندكم بالحركة مثلا وممكن الاتصال بالعنصر ولا

يجوز ان الاتصال الجرمي منه واتصالهما بالعنصر مع ان الكل في مسمى الامتداد ولم لا يجوز ان يكون في الدعامة

المذكور مقارنا له انما هو بسبب ذلك المانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية مقارنة للامتداد الجرمي مانعة اياه عن

قبول الانفصال والاتصال بالعنصر واما في صغار البسائط فمساواته الطبائع وان لا مانع لها من جهة عن الاتصال

والانفصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان ... الانفصال ... نوع ذلك

لا يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال الخارجي الطبيعي من المستحيل ان يتعدد اشخاصه

الا في الوجود الخارجي بل الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى انحصار نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكان متساويين

في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف فالحكم كلي

مانع في العلوم الطبيعية فذلك الكلام الذي ذكره في اثنا حل هذه الشبهة وقد ذكر الفاضل الشارح ان الشيخ

على ان الاجسام متساوية في الماهية وتمنع لما ذكره من قوله وذلك مع هو معه لان الشيخ بين بحجة تامة مثلا من كون

البسائط متساوية في الطبع واعرض ايضا ان الامتداد الجسمية باقية عند الانفصال ومتحدة عند الاتصال

فهو امور متحصلة الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف في الطبائع ممكن

واورد على ان اختلاف الاحوال هذه لم يلزم وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعلى ذلك لا يلزم ان

ماهية لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع انه ولا كثرة بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا

شخصا واحدا وكيف يوجد الا بدلية لا تكثر الاشخاص لذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض

النسخ ولا يوجد في بعضها ... الاشارة وفي بعضها ... ولعله كان حاشية والحق في

سهوا وذلك لانه نقل المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرح كل ما ... ان يكون نفس

تصورها مانعا عن الشركة اذ لا تنحصر منها الاشخص واحد او لا يكون وان يكون تشخص الشخص الذي يحمل منها في الوجود

زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا اقسام الخلف وفي مصدر هذه

العقدة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا كانت الماهية عين ما اصطلحوا عليه بل هذا ليس

بان كلية الماهية من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة ومنه معا ربما يقوم معه ويكون صورة قسمة

ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة ومنه له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وانما والاستعداد

يختص في بعض الاشياء لها العذر بمعنى دون ما هو اكثر او اصغر منه اقول يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين

قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفرع على اثبات الهيولى وادام الحكم من بيان تعدد ماهية الجسم المقصود في هذا النمط سماها

بذلك والمشهور عند الجمهور ان التخلخل الا ان يصير قطر الاذا كان اجزاؤه متفرقة فتدخل او تحلل بعض الاجزاء فينفصل

والصغير نافي عظما الا ان العكس وعن هذين الاجتماع عندهم مستعدا يجئ ان ذلك الاستعداد يدل على كون الهيولى

غير متقدرة في نفسها وكون المقدار مباينا لها مساويا للشيء فان ذلك يقتضي نحو ... المواد وعليها فيصير العظيم صغيرا (في الهامش: معدرة)

والعكس وبهذا الاعتبار القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ليس بهذه الصفة مع امتناعها عن الخارج مقدارها

المعنى لست حاملها بالعدد النحو وان الاستعداد وان ذلك قال الشيخ ولا استعداد واحد عن الفلك بهيولاه لم لا

يختص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة ومنه له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فهو انما الاولى

لان هذه كلام كيف يكون هيولاه وان كان جسما اساره بحث لم يكون محصلا عند كونه لا يعد يعني بل هو حامل له جاز وجوده

الى غير النهاية اقول هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وبها يتم مقدمة المسائل الاخرى منها مسئلة

اثبات محدد الجهات كلية التباعد وهي اتمام الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة ويتبعها امتناع انفكاك

المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا وقد ذكر في قوله لم يكون محصلا عند كونه على

احدى الممكنات المجهولة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع

انفكاك الصورة عن الهيولى بان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسم لا ينفك عن الشكل والشكل

لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فانه

حكى عنه في الفصل الثاني من رابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير

متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واما ان كان متناهيا فانحصاره في حد محدود دون كل بعد ليس الا

لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته لم يفعل الصورة الا المادة فيكون مقارنة وعن مقارنة وهذا المجال اتم

قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن

(في الهامش: [illegible])

ممتنع لصحة لم يخرج من نقطة واحدة امتدادات غير متناهية لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث ممتدان الى غير النهاية
والثانية انه يجوز ان لا يوجد بينهما ابعاد غير متزايدة بقدر واحد من الزيادات المتزايدة بل يكون البعد الاول ذراعا والثاني ذراعا وعليه
ونصف ذراع والثالث ذراعا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد لكنه لا يلزم المراد بينهما
المشتمل على تلك الزيادات متناهيا في الطول الا انها لا تنقسم خطا وجعلنا امر نصفه ابدا لا يزداد على نصف النصف الا
ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع لان الفرض ليس احتمال كل مقدار للانقسام الى غير المتناهية
كانت الزيادات التي كلها ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المتصف فيلزم ان لا يكون هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت
بقدر واحد او كانت متزايدة فالملك حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد احتاج الشيخ الى المثل الذي لا يتناهى حصول الزائد
الثالثة انه يجوز ان لا يوجد من الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات
على او تفاوت الفرض غير نهاية الرابعة ان كل زيادة يوجد فانها مع المزيد عليه يوجد في بعد واحد فكل بعد احد منه
وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول ـــ انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز
لان الخلاء عندنا ممتنع الوجود والشيخ صرح بكونه مساهلا لصحة ان يقال لو ثبت وجوده لكان مساهلا قوله ـــ
والامر الجائز ان يعرض امتدادان من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ابدا اشارة الى المقدمة الاولى وقوله ومن
الجائز ان يعرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله وثم وقولنا ان كل زيادة يوجد فانها
مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة فالشيخ شرع في تركيب الحجة عنها وقوله وانه زيادات الممكنة فيمكن ان
يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شرع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها
بعد من جنس الفصل يقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان اقول ـــ ويحتمل ان يكون قوله
وان زيادات الممكنة مقدمة انما جعلها مقدمة رابعة اي وانه زيادات الممكنة التي الحديث عنها فانها مما يكون موجودة مع المزيد عليه
في واحد يكون فيه فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وحينئذ مقدمة لقوله ولان كل زيادة فيكون هذا اللفظ
حوالة لذلك الكلام ويكون بعد الكلام ولان كل واحد من الزيادات كل مجموع منها موجود في بعد فاذا امكن ان يوجد
بعد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح انما يكون الكلام التعليل في قوله ولان
معللا وللاراد لفظه ان وجه قال ـــ وتركيب هذا البرهان ان ثبت انه ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات
غير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد او لا يوجد والاول

او

الكلام ان يعرض عنهما هذه الابعاد
لا الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول ابعاد ونصف يعرض بينهما غير متناهية
الى الثالثة صح

معها

توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد او في كل ذي ضعف على
كل زيادة انها حاصلة في بعد وهو صدق على كل واحد انها حاصلة فيه غير صدق على المجموع انه حصل في بعد واحد وحينئذ
يعرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف قدر ليس القول بلا نهاية
الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال ـــ وجميع هذه المقدمات جلية الا معرفة واحدة وهو قولنا لما كان كل واحد
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فلنتطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
امكن اثباتها بالبرهان يتم البرهان والا سقط اقول ـــ انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد على ان يكون كل واحد حاصلا
في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد انه حاصل في بعد والفاضل الشارح المفضل قوله وانه
زيادات الممكنة غير معلوم بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور وبطنه بالبرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية وانما
على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا
موجودا وجب حصوله ايضا في بعد تمم لما كانت هذه الحجة عن الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات عن بينة فقصد انما
بابطال نقيضها وهو قوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من
عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل فوقه
الزيادات بعد او وجب ان لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد
ما هو ازيد منه قوله ـــ فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي هو في القوة ثم بعد يلزم من ذلك
ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله ـــ فيصير البعد بين
الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان الابعاد التي يعرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي
ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله ـــ وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان او ينتهيان بعده اي
اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله ـــ الا ان الممكنة التي زيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود
من جملة غير المحدود وذلك محال اي اذا لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد
بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الا اشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر
ما يمكن هو ذلك المحدود وبحسب الفرض الاول قال ـــ وظهر من جملة ذلك انه لو لم يعرض بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم
انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله ـــ فيبين ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة غير متناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا

مقطع

محال ومعناه ظاهر قال فإن قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو أول الأبعاد وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهي الامتدادين إذ
لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد ولا بعد هو أول الأبعاد فإذن الكلام مبني على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات
المطلوب قلت لا يمكن إثبات أول الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير
المتناهية لا يصير إلا بأن يقول إن القول بكونهما غير متناهيين يؤدي إلى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لأنا نقول ولكن ذلك
إما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون فإن كان وجب أن لا يكون بعد إلا وفوقه لأنه إن كان بعد فوقه فلما كان مشتملا على
زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات ولئن لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كانت تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه الذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون أول الأبعاد إذ لو لم يكن أول الأبعاد لكان فوقه بعد ولكان ذلك الغير
مشتملا عليه إذ لو فرضناه غير مشتمل عليه هف فقد ثبت الشك المذكور متوكل لهذه الحجة أقول هذا القسم الآخر الذي فرض فيه
البعد غير مشتمل على الجميع منفصل عن واضحة اللزوم فإن يطرق خلل إلى هذا الكلام فإنما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في أجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى هي أن كل واحد من الزيادات الغير المتناهية إما أن يكون حاصلا في بعد أو يوجد
أو لا يكون فإن لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد أو كان هناك زيادة غير موجودة في بعد فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد إذ لو كان
لكانت تلك الزيادة موجودة فيه هف فلا انقطاع وكانا متناهيين وإن كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فالمعنى يكون الكل حاصلا
في بعد أو لا يكون ومحال أن لا يكون لأنا إذا فرضنا البعد العاشر مثلا فهو زيادة على التاسع فقط لا هو عبارة عن البعد
الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك هو الأول
لأن ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين فإن البعد المشتمل على جميع الزيادات إن كان فوقه بعد
آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنه لا يشتمل على ما فوقه وإن لم يكن فوقه بعد آخر فهو بعد انقطع الامتدادان فالقول
بلا نهاية الامتدادين يفضي إلى أقسام كلها باطلة والغرض من إيراد ذلك بيان أن المنفصلة المذكورة أعني وجود بعد
لم يشتمل عليه بعد أو جعله لازما هنالك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد
فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وإنما يلتفت إلى الكلام هنا إن اشتمل كون كل زيادة حاصلة في بعد
لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره وهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وإنما اقتصصنا كلام الفاضل الشارح لأنه بذل
المجهود فيه قوله وقد يستدل باستحالة ذلك أيضا من وجوه أخر يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه
كفاية أقول الوجه الذي فيه يستعان بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يحاذيه لا يسامته بعد الموازاة
لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة سامتها القطر ويستحيل أن يوجد لأن كل نقطة تسامتها فقبل كل نقطة فيلزم لحركة

الخلف في الوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على انطباق خط غير متناه من إحدى جهتيه الأولى على ما سبق بعد أن ينفصل منه
الجهة التي تناهى فيها قدر ما منه ويستأنف انطباق يساويهما لانطباق كون الجزء مساويا للكل وانطباق التفاوت في الجهة التي
تناهيا فيها العرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران قال
فقد بان لك أن الامتدادات الجسمانية بأسرها متناهية فيلزمه الشكل أعني في الوجود ش يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية
عن الهيولى فبين أولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه أما بيان الأول فهو أن الشكل
قيل في تعريفه إنه ما أحاط به حد أو حدود وذلك إذا حقق كان ماهية الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية
وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به فإن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا
شكل والامتدادات الجسمانية متناهية فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك أن الامتدادات الجسمانية بأسرها متناهية فيلزمه الشكل
وفائدة قوله أعني في الوجود أن الامتدادات لا تستلزم الشكل بحسب ماهيتها لأنه يمكن أن يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل
بل إنما يستلزمه من حيث إنها في الوجود لا تنفك عن شكل ما الوجود متناهية قوله فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد
بنفسه عن غيره أو للحقه ويلزمه لو لم يكن منفردا بنفسه بسبب فاعل مؤثر فيه أو مادة بسبب الحامل والأمور التي تكتنف الحامل ش هذه
الفاضل الشارح تركب الحجة لم تبق لزوم الشكل الجسمية إما أن يكون لنفسها أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا ولا
محلا وهي قسمة منحصرة وثاني الأقسام محذوف لظهوره وذلك لأن الحال الذي كان له لو كان حكمه حكم نفس الجسمية في الاقتضاء
ما نفس الجسمية وإن لم يكن لازما فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم أعني الشكل وباقي الأقسام مذكور وقوله كلام
الشيخ يشعر بأن الأقسام ثلاثة ووجهه أن لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما
يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون لنفس الجسمية لشيء غيرها وهما القسمان الأولان وقد اللزوم فيهما لانفراد الامتداد بنفسه هذه
علة أقسام لا رابع لها ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه
منفردا بنفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الامتداد وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار
يلزمه ما يلزم كله ش هذا أول الأقسام وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه مجردا عن المادة وما يكتنف
المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
التشابه أولا في المقادير وذلك لأن الاختلاف فيه إنما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة
المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها فيتشابه المقادير وثانيا في هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال
هيئات التناهي ولم يقل التناهي لأن التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط

عند اخلاء المادة ولواحقها في ذلك اللزوم
والأول إنما لم يكن صح

والمركب وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال يحتمل
يلزم كل جزء يعرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا أي لو فرض أقل قليل الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما هو فرض أكثر كثير منه وإذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والعرض بيان امتناع عروض الكلية
والجزئية الأصلية بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما إلا أن يكون فرضهما ممكنا من حيث العرض ويلزم المحال من جهة استحالة أحوالها
بعد الفرض وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التفاوت والتفاوت في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة فالحاصل
أن المحال اللازم في هذا القسم واحد وهو عدم التفاوت في الأجسام وأما عبر الشيخ عنه بلوازمه بلا الاتصال والانفصال انه
يوهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مغايرا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلية
والجزئية مستقلا عن الغير [illegible] على ما هو عليه في الوجود إلا أنه سقط اسم المادة [illegible] اللفظ [illegible] قوله فقط
وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها مساواة المقادير والثاني مساواة الأشكال والثالث مساواة الجزء و
الكل في عوارضهما على أن كل واحد منهما محال برأسه ثم اعترض على الاعتراض على كل واحد بعدم إمكان الاختلافات العائدة إلى
العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا تحتمله الناظرة إلا على سوء فهم فإنه حاشاه عن ذلك إذ كان قد جمع
أغراضه ظاهرا أمام قرناه فلا فائدة في إيرادها قوله ولو لزم ذلك لسبب فاعل مؤثر وهو مفقود فيه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه نوع الانفعال وقد بان استحالته هذا أي القسم الثالث
وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد مفرد مستقل عن المادة وعن ما
المادة من اللواحق وفيه فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لأن المعالج
من الأجسام لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المسلمة لوجو
كان وما لحق لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد كونه [illegible] إلا أن ينفعل ويكون فيه
نوع الانفعال الذي من لواحق المادة فإذن حصولها بفعل كونه ذا مادة وقد فرض [illegible] عنها هف وما أورده الفاضل
أنه [illegible] ولم لا يكون الجسم قابلا للأشكال لا من حيث كونه قابلا للفصل والوصل لأن الأشكال قد يختلف من غير انفصال
الجسم كالأشكال الشمعية المتبدلة بحيث الأشكال المختلفة لا يحتاج في الفرض إلى [illegible] لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم
الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه نوع الانفعال ومعلوم أن الأشكال الشمعية
لا يمكن أن يتبدل الأبعاد إمكان انفعالها واعلم أنه ألزم المحال في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى القابل على
وإلى الفاعل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى الفاعل فقط قوله فبقي أنه يشاركه من الحامل أي لما

68

ظهر فساد القسمين المذكورين بقي كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعد قوله للهيولى إذ لا بد في وجه من الاتصال للصورة
في وجودها منه كالتناهي والشكل وهذا أصح البرهان المذكور وبيان منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها إلى
الهيولى الأولى وأما [illegible] لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم وإشارة أو لعلك تقول إن هذا النقض [illegible] في
أشياء أخر فإن الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل
واحد هذا تشكك على ما انطوى عليه القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون
سبب لزوم الشكل للامتداد المجرد عن القابل هو نفس الامتداد لأن الامتداد لما كانت طبيعة واحدة وجب أن يكون
ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه أن يكون شكل الجزء والكل واحدا ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك
لا يمكن أن يكون شكل الكل مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فجاز أن يجوز
اختلاف الشكل في الفلك مع اتحاد مقتضيه فلم لا يجوز مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا النقض إشارة إلى قوله
في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله وقوله أشياء أخر على أن هذا الإشكال ليس في الفلك
وحده بل في جميع البسائط إذا خالفت أحكام الجزء والكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في [illegible] الأجزاء
[illegible] الجزء المفروض لأن البسيط إنما [illegible] وجود [illegible] بخلاف المركب ويكون بحيث أنه لا حد للأشياء المذكورة فإذن
بعده [illegible] ولما كان الفرض أعم الأشياء خصه بالذكر قوله فنقول لك إن الذي يعرض من الصورة [illegible] لزوم
المحال المذكور في أحدهما دون الأخرى فقرره بحملها أن الفلك له مادة قد عرض بسببها الكلية والجزئية وفاعل أوجب لكل
المقدار والشكل فيها فتميز كلا ومع ذلك السبب بعينه لم يكن لما يعرض جزءا بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكل
ما دام الجزء جزءا والكل كلا وأما الامتداد المجرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما لا يتصور فيه
اختلاف في الأبعاد فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله إن الشكل قد حصل للفلك عن طبعه من أوجب هيولاه
تلك الجرمية ولم يكن ذلك لطباع نفسها أو عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب أن يحاذي ذلك السبب ليس لا يكون لما يفرض
من الفلك بعد ذلك جزءا أن الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعته
من أوجب هيولاه أولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها
عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره
من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد بها ههنا هو الذات بعينه أو ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة
هي ذات الشيء الذي يصدر عنه الفعل الذاتي وغيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك تلك الامتداد والشكل وجب لها كان

أو المصدر الذاتي الذي يصدر عنه الفعل وغيره

ذلك الشكل المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى لم لا يكون صورة الكل ولا شكله لما لا يكون بالعرض بعد حصول
صورة الكل فإنه وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل أي لما أوجب الصورة النوعية للهيولى
الاستعداد المعين والشكل المعين أو حصلتم لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلا للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقيل
اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها بكرر لفظ صورة الكل أحدهما مجرورة بكون الحصول مضافا إليها والأخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الأصح وفي بعضها لم يكرر لفظ
صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلما وجب ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز أن يكون
فاعل قوله لا يكون أبو ما في قوله لما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا إذن عارض ومانع وسبب
مقارنة الفصل بتلك الصورة وبكلها وبجزئها **ش** أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى
الآخر ومانع وهو كون الجزء أمرا حادثا بعد حصول الكل فإن هذا المعنى هو المانع له عن قبول الانفصال السبب المذكور وسبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة إياها المخرجة مما نظرنا من الانفصال عليها **قوله** وأما المقدار والتوابع فكم
هناك شيئا لا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا أو غير كل بحسب ذلك الغرض أم بنفسها فإن كان علة لأن
مقارنة قائل فلا يحتمل النسخ شائعا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فلنتم لم يرتق ههنا الجهتان عن شيء
بحسب إمكان قوة ما أو صلوح موضوع لجوهر فإن قام مع ذلك لم صار ما هو كالجزء بحالة المخالفة **ش** يريد لم المقدار والتوابع
لم يكن الكلية والجزئية أصلا فصلا عما يلزمهما لأن نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء فلنتم هناك علة
فاعلة ولا مادة قابلة فإذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا أو غير كل بحسب ذلك الغرض لأن
نفسها ولا أمر علة ولا أمر مقارنة قائل وهو أصح وفي بعضها ألا أمر نفسها ولا أمر علة ولا أمر مقارنة قائل وتقديره لم يصر كلا أو غير
كل بحسب العرض المذكور في الفصل المتقدم لا أمر نفسها لأنه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لأنه يلزم أن يكون
لم يسبق الاختلاف ثم قال فلنتم لم يرتق ههنا الجهتان شيء من الجهتين يعني الفاعل والقابل ثم قال بحسب إمكان قوة
يعني المادة التي يحتاج الاستعداد والحصول إليها لكونه صورة ثم قال أو صلوح موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضين وقد نبههما لأن الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي
هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم مع ذلك لم يحول لم خالف الجزء فيه الكل وأعرض الفاضل الشارح عن تعليل اختلاف
الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لأن مادتي الكل والجزء لم يتحدا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد
ولم يكن أحدهما بالكلية أولى من الآخر وإن تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية فيحتاج إلى احتياج المادة مسلسلة

المواد

المواد والاختلاف إما لأن الصورة التي وجدها تخالف فيهما غير احتياج إلى المادة فإن قيل بعدم الصورة في الوجود والحلول
على جزئها شيء لكن قيلها أولى بأن يكون كلامه فلسفيا ولكن بعد مهاتي الوجود وحده شيئا في الصورة عن المادة والحق
أن المادة هي مبدأ الاختلاف فهي مختلفة بذاتها وتختلف بعضها من الصورة والأعراض الحادثة فيها كالزمان الذي يقتضي
التقدم والتأخر لذاته ويصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سنبينه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها
إلى المواد ولم يحتج إلى غيرها **مسألة** هذا الحامل إما أن يكون الوضع قبل اقتران الصورة الجسمية **ش** يريد بيان كون الهيولى
ذات وضع أم لا بعينه ذاتها إنما يستعد لها من الصورة الجسمية وهذه مسألة يبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت إما ذات وضع أو غير ذات وضع
والقسمان باطلان أما الأول فلأنه مناف للحكم المفروض وأما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على
معان كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة أجزائه إلى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد ههنا هو الأول والمعنى أن الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وسنبين أنها هي التي يعتد يستحق
الهيولى وبعينها على ما سنبين بعد **قوله** ولو كانت في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم **ش** أي لو كان الحامل
وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون منقسما على الإطلاق في جميع الجهات أو لم يكن فإن كان منقسما
في جميع الجهات كان بانفراده عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** أو غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع منتهى إشارة **ش** وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الإطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم
يريد أنه لو كان الحامل لم كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى الإشارة وذلك لأن الإشارة
تمتد من المشير ومنتهى إلى المشار إليه وتقطع امتدادها بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء
المقطع شيء من المشار إليه فإذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع
غير منقسم فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله أو غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع منتهى إشارة **قوله** نقطة لم ينقسم البتة أو خطا أو سطحا لم ينقسم في غير جهة الإشارة **ش** أي ذلك المقطع
لا يخلو إما أن لا ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم والثاني لا يخلو إما أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين فكان
على التقدير الأول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وإنما لم يحتمل قسما آخر لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة وإذا
فرض أحدها مقطع الإشارة لم يبق إلا اثنان فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إما جسما أو نقطة
أو خطا أو سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها

ذلك المذكور

حالة الا

فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة بالذات قابلة للانفصال لكونها محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون

في عرض او لا لكانت [illegible] والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولو صح هذه المقدمة لم يعرض الشيخ لبيانها وسلم الفصل

بالعدد لا يلزم الشيخ فيما الى العقمة **بيانه** لو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة وصارت ذات

وضع مخصوص **ف** [illegible] بيان امتناع الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في العقمة المتقدم — حلول صورة

والفرض انا اذا فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالصورة لما لم تفرض لها الصورة لحقتها صارت ذات

وضع بالصورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل وان

فيحصل ولا يخلو اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان هذه العقول

الثالثة محال لان ذلك الموضع لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع

فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية

اما ان كانت حاصلة قبل لحوق الصورة او حصلت بعد ذلك [illegible] محال لان مع [illegible] الوجود

والسيح [illegible] بين الطرفين [illegible] ذكر الاقسام لحال بالبداهة لا لانكار **قوله** فان ليس

لم يبق [illegible] الصورة لحقتها [illegible] لو كانت في صورة [illegible] اوصت [illegible] وضع

[illegible] الصورة الاولى [illegible] فيما يحل فيه لا انها مجردة بحيث يرد الفرض **ه** [illegible] القسم الاول

[illegible] الامتناع [illegible] الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي

فيه مع الصورة فلا يمكن ان [illegible] ذلك الموضع [illegible] الصورة انما لحقتها [illegible] ذلك لان

الهيولى [illegible] لا في موضع [illegible] كما يمكن ان يبقى الى النظرة في الوجود وان لم يكن الهيولى في صورة

[illegible] موضع الطبيعي فان صورة الهوائية [illegible]

[illegible] الهواء [illegible] عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء [illegible] موضع

[illegible] صورة [illegible] الهيولى مع الصورة اللاحقة [illegible] موضع

حاصل [illegible] الموضع اولى بها [illegible] كانت حاصلة قبل هذا اللحوق [illegible] الصورة السابقة والاحوال العارضة لها

[illegible] مجردة بحيث [illegible] الوصل المذكور **قوله** ولم يمكن الا ان يبقى ان الصورة

[illegible] الاوضاع الجزئية التي يمكن لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان [illegible] ذكرنا

من مخصص وضع جزئي [illegible] الصورة [illegible] وضع جزئي [illegible] المواضع الطبيعية لذلك الموضع كالجزء

من الهواء [illegible] موضعه الطبيعي مخصصا بحسب موضعه الاول وهو او [illegible] طبيعي للماء [illegible] الصائر

ماء وهو هواء وان لم يمكن هذا الاتصال الا احتملها مجردة هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد لحوق

الصورة بالهيولى وبيان [illegible] في النظرة في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان نسبتها الى جميع المواضع

التي يقتضيها الصورة التي لحقتها فان [illegible] متساوية النسبة اليها [illegible] الصورة [illegible] حصولها في بعضها

وهو المراد من قوله ولم يمكن [illegible] الصورة [illegible] وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يمكن لاجزاء كل واحد

مثلا كاجزاء الارض والمساحة بهذا القسم بهذا القصد [illegible] الصورة النوعية التي [illegible] الصورة الجسمية [illegible]

انما يقتضي بعض المواضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره [illegible]

الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره [illegible] اولويته [illegible] كما يمكن ان يبقى في الوجه

الذي ذكرناه الى النظرة في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الموضع الثاني [illegible]

[illegible] من الهيولى الذي كان [illegible] موضعه الطبيعي ثم صار ماء [illegible] الموضع الطبيعي للماء [illegible] لم يقصد

اي جزء [illegible] الجزء الذي هو اول اجزاء الموضع الثاني الى الموضع الاول [illegible] ذلك الموضع الجزئي [illegible] الوضع

الثاني وهو معنى قوله [illegible] الصورة [illegible] وضع جزئي اي بسبب [illegible] الصورة حال وجود وضع جزئي [illegible]

سعادة احدهما الصورة [illegible] الموضع الثاني [illegible] الوضع الثاني [illegible] الموضع الجزئي

منه بالقصد [illegible] وان لم يمكن هذا الاتصال الا احتملها مجردة الى الفرض [illegible] الاول

وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة [illegible] من ذلك [illegible] حلول الصورة في الهيولى [illegible] الاعلى [illegible] يكون

حلول اللاحقة [illegible] السابقة واعلم انه فائدة [illegible] المعارضة [illegible] الحكم بامتناع حلول — الصورة

الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولويته احد المواضع [illegible] الكون [illegible]

من حلول الصورة حادثة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه

في تخصيص الهيولى المجردة [illegible] المخصص هو الوضع الثاني حاصل [illegible] الصورة الكائنة

الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها

هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاجزاء الممكنة [illegible] المخصص الموضع الثاني [illegible] باحدى

[illegible] وضع سابق [illegible] المخصص [illegible] من كلام الفاضل [illegible] اول [illegible] الجسم [illegible]

الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية [illegible] الحصول في حيز بعينه

لكنه يحصل باحد الامرين واحات عنه يكون كل صورة نوعية مسبوقة باولى معدة للهيولى في الاحوال والهيولى الحاملة
الصور لها كذلك ... [illegible] ... الاشكال التي الكائنة عن ... [illegible] ... انصاف الهيولى
حالها ... [illegible] ... احدها بخصوصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها ... [illegible] ... الصورة
تلك الاوضاع بخصوصه بوضع دون غيره ... [illegible] ... الاوضاع في جميع الاوضاع واحدة **قولـه**
من ... [illegible] ... الصورة الجسمية وفي ... [illegible] ... ذكر الفاضل ... [illegible] ... الانفكاك
... [illegible] ... والمطل ... [illegible] ... والفصل المقدار
... [illegible] ... الاجسام ... [illegible] ... للجسمية الاولى
... [illegible] ... ولم يصح ... [illegible] ... الجسمية
الجسمية ... [illegible] ... الصورة ... [illegible] ... على
امتناع ... [illegible] ... الهيولى ... [illegible] ... بالصورة ... [illegible] ... الهيولى المعتبر
بالصورة ... [illegible] ... الاجسام ... [illegible] ... الصورة الجسمية **يليه**
الهيولى ... [illegible] ... الاجسام ... [illegible] ... الحلول التي
المعارض ... [illegible] ... الصورة ... [illegible] ... تلك
... [illegible] ... الحكم العلم
الحكم الكلي بمقارنة الهيولى ... [illegible] ... الصورة النوعية ... [illegible] ... الانفكاك ... [illegible] ... تلك الصورة واحدا **قولـه**
... [illegible] ... عن الانفكاك ... [illegible] ... الاجسام والشكل بسهولة ... [illegible] ... امتناع ... [illegible] ...
وكل ذلك ... [illegible] ... **ه** اي ... [illegible] ... الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم ... [illegible] ... عن الانفكاك والالتيام
والشكل ... [illegible] ... وهو اللازم للاجسام الرطبة العنصرية ... [illegible] ... وهو اللازم للاجسام
... [illegible] ... العنصرية ... [illegible] ... وهو اللازم للفلكيات ... [illegible] ... امور مختلفة ... [illegible] ...
... [illegible] ... الجسمية ... [illegible] ... جميع الاجسام لكونها ... [illegible] ... الهيولى ... [illegible] ... لا يكون
... [illegible] ... امور مختلفة ... [illegible] ... الهيولى والصورة ... [illegible] ... يكون تلك
الامور ... [illegible] ... جميع الاجسام ... [illegible] ... الهيولى ... [illegible] ... بالامور
... [illegible] ... الفصل والوصل ... [illegible] ... الاتصال الجسم ... [illegible] ... يكون

باخذ هذه الامور **قولـه** وكذلك لا بد له من استحقاقه لمكان خاص او وضع خاص معين وكل ذلك بغير مقتضى الجسمية
العامة المشتركة فيها **ه** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة وعلى جميع الاوضاع فاذن الجسمية
تقتضي ان يكون في المكان او وضع غير معين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معين يقتضيه طبيعة على
ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص معين وذلك الصورة غير الجسمية
العامة المشتركة ... [illegible] ... على المكان وجعل الوضع ... [illegible] ... الحكم ... [illegible] ... الجسم ... [illegible] ...
في مكان ... [illegible] ... وضع معين ... [illegible] ... الانفكاك

الانفصال

... [illegible] ... الانفصال ... [illegible] ... لاستحقاق الامكنة ... [illegible] ...
الاعراض ... [illegible] ... الجسم ... [illegible] ... في بعض الاجسام ... [illegible] ... الاعراض
... [illegible] ... الطبيعي ... [illegible] ...
والفاعل ... [illegible] ... الصورة المختلفة ... [illegible] ...
... [illegible] ... الامور المختلفة ... [illegible] ... اختلاف الصور في العنصريات ... [illegible] ... المشتركة الجسمية
... [illegible] ... في الفلكيات ... [illegible] ... الاعراض ... [illegible] ...
والجواب ... [illegible] ... الاعراض ... [illegible] ... الجسم ... [illegible] ... المبادي ... [illegible] ...
... [illegible] ... المبادي ... [illegible] ... الاجسام
... [illegible] ... الاعراض المذكورة ... [illegible] ... الاستعدادات ... [illegible] ... الى هذه الصور فان
... [illegible] ... هذه الصورة ... [illegible] ... للفلك ... [illegible] ... الجسمية ... [illegible] ...
حالة ... [illegible] ... الاقسام ... [illegible] ... المحل
... [illegible] ... الاعراض اللازمة ... [illegible] ... الصورة ... [illegible] ... جميع العناصر ... [illegible] ... الصور ... [illegible] ... للبعض
كالمتصلة ... [illegible] ... صعوبة القبول ... [illegible] ... العدم ... [illegible] ...
والجواب ... [illegible] ... الجسمية المطلقة بهذه الصور في الفلك ... [illegible] ... الجسمية المختصة بالفلك لا
... [illegible] ... الفلك ... [illegible] ... هذه الصور ... [illegible] ... هذه الصور للجسمية ... [illegible] ...
... [illegible] ... الجسمية ... [illegible] ... الفلك ... [illegible] ... المذكورة ... [illegible] ... الفلك ... [illegible] ...
... [illegible] ... الى المحل ... [illegible] ... بعض العنصرية ... [illegible] ...

تصدر

الأعراض المذكورة ليست بعدمية وأما الآلية فظاهرة وأما الغائية فعلى ما بين في مواضعها والأمور الوجودية لا
عن الأعدام وسيجيء المعارضة أولاً بأن هذه الصورة محتاجة إلى الجسمية فالجسمية لو كانت معلولة لها لزم الدور
والاكم كون الصورة مقومة للجسمية وإذن لم يكن صوراً وثانياً بأن القول بكون تلك الصور مصادر الأعراض مختلفة غير
مترتبة بعضها من أن الكيف في بعضها بأن الأين وكذلك من سائر الأنواع من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض
مناقض لقولهم إن الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الأول أن الصورة ليس شرطها أن تقوم الجسمية إلى آخر شرطها
ليس بقوم الهيولى بهذه الصورة إذ هي عن ورد على أساس بأنه وعن الثاني أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام
أمور وشروط مختلفة إليه فإن الصور بعض الآثار في العنصر بحيث ذاتها والبارد في العنصر بحيث الماء وحفظ الأين بشرط الكون
في مكانها والعود إليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل الشكوك على قواعد الشيخ من عدم الأحسال الذي
أوجبه الفاضل الشارح إشارة واعلم أنه ليس يكفي الحصول وجود الحامل حتى يعقل صورة جرمانية والألوان الفاعلية المذكورة
بل يحتاج فيما يحتاج أحواله السابقة إلى أحوال سفلية من خارج يتحدد بها ما يخص العلة والشكل فلأن السبب
لم الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن المقدار والشكل وتحتاج هي فيهما
فأراد أن يبين في هذا الفصل أنه مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخر غير الهيولى لولاها لما كانت المقادير والأشكال
متشابهة إذ كانت الهيولى فيها على العلم مشتركة وذكر الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال أورده على
دليل متقدم أن الهيولى إذا استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال الزوم المقدار والشكل إما للصورة
أو للفاعل أو للحامل والزم بأنه للحامل لكان الحامل لم يقول العنصر بأن عن مختلفة في المواد فتحت بسواء أنها في
المقدار والشكل باستهما أنه لما استدل على إثبات الصورة النوعية باختلاف الكيفيات ولكان لقائل أن يقول لو كان
الاختصاص بكل كيفية لا بل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لا بل صورة أخرى فلما كان الجواب عنها
واحداً أشار إليهما وإنما أشار بقوله إثبات الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمور
اللاحقة فقوله لا يكفي في وجود الحامل حتى يعقل صورة جرمانية إلى آخره إشارة إلى أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود
دون الماهية والتساوية المذكورة مساواة المقدار والشكل لا بنسبة الكل والجزء فإن الجزء والكل لا يختلفان بحد ما مع وجود
المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى أحوال العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معينات
أي إلى مخصصات وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج إلى علل تقيد تعينها وانفصالها عن العام
الكلية قوله وأحوال سفلية من خارج وكان ينبغي أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لأن ... المختلفات يعني أن

يكون

المعلم الأول

بل

يكون مختلفة لا سيما لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا أكثري فإن الأشخاص من حيث لا يتماثل
تحتاج إلى علل سوى وجودها المقتضي بانضمامها إلى سائر العلل علل الأشخاص وربما المعينات والأحوال المتفقة من خارج العلل
الفاعلية وهي القوى السماوية والأحوال الأرضية التي هي الصور السابقة والنفوس الطبيعية والعوارض الخارجية بأن
جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة وأما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر عظيم يطلع منه على أسرار أخرى قال الفاضل
الشارح كون كل سابق علة معدة لللاحق سر عظيم يطلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وأنه لا بد
من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر يعينه الجواب
عن السؤال المذكور أولاً قوله ومن تلك الأسرار التي هي ... لوجود مبدأ ... دائم يقتضي وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
والوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الأسباب التي ينتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر
وهم وتنبيه واعلم أن الهيولى بعضها لم يقوم بالفعل إلا مقارنة الصورة فأما أن يكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية
لقوام الهيولى بها مطلقاً أو يكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم أو يقوم الهيولى بها مطلقاً أو يكون شريكة لمقيم آخر
باجتماعهما معاً يقيم الهيولى أو يكون الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن
يكون معاً ما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون بشيء آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر تنبيه ربما
كنت تعلم الهيولى بالصورة فقد ذكر أولاً الأقسام المحتملة الستة ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الأقسام
لا يتبين لما نحن بلا زمنهما فأما أن يكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من
غير عكس أو يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر أو لا يكون ولا واحد منهما محتاجاً إلى الآخر وهذه أقسام
أربعة والأول منها على ثلاثة أقسام فإن الصورة يكون للهيولى إما علة مطلقة أو جزء منها أو لا علة والآخر علة
يكون آلة أو واسطة للعلة فيخرج من هذه الأقسام ستة والحق الذي حكم به الشيخ واحد وهو أن الصورة جزء العلة
وأوله التلازم عند التحقيق لا يقتضي إلا العلية الموجبة ويكون أحدهما ولي بعلولها أو من معلولي علة
لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقهما ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس أحدهما
علة موجبة للآخر ولا معلولاً ولا ارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ويمكن فرض
وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما
يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما بالثالث بالمصادفة وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك لما تبين فيه ... وحصر
التلازم إلى قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علة للآخر والثاني أن لا يكون كذلك ولا وإن كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما

بالمصادفة

العاصر ... لكن العلة الفاعلية لما لم يكن علة موجبة بل لا يكون مقتضية للتلازم من جهة الفعل ولما امتنع احتمال ان يكون الفاعل فاعلا
احتمال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب جهة التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي
القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فقسمه على ان ما نطقه الجمهور في هذا القسم باطل وسيعلم الحق في هذا القسم
من ذلك تقسيم التلازم الى ما يقتضيه غير المتلازمين كالعلة ولهذا المعنى قسم الفصل بالوهم والبعيد بعيده من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب عن قسيم القسم الرابع الذي يحتمل الاحتمال العقلي الى قسمين باقي ذلك الثالث ينقسم كل واحد منهما
الى الاقسام الاخيرة ... من الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله لان الهيولى مفتقرة في ان
تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال لم تقوم ليعرف انها مفتقرة في الهاء وجودها لا في ماهيتها
كما ... انه ... بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة
له ... الى الفاعل ... الاكالباري تعالى والعالم قال ... قوله الى مقارنة الصورة ليكن لفظي
وقوله المقارنة اضافية يعرض الشيء لنسبته الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فان المقارنة من عوارض
الهيولى للصورة ... مقارنة الصورة للهيولى متأخرة عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لان العارض
... لا تقوم الا بعد وجود ... الفعل الى ذات الصورة افتقار امر ... ومن ثم لم يكن مقارنة للصورة والا لافتقار
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسعا ويحتمل ان الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل
اي في تحصيلها مفتقرة الى الهيولى والشيء لم يحتاج في اضافته بصفة الى الامداد عن ذاته كالعلة الجاعلة في اضافتها بالعلية
الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا ان وصفها متأخر عنها قال ... في العقلية بعين ان
الهيولى مفتقرة في ذاتها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الجهة لان الذي هو لان الصورة لا تخلو عن الهيولى لا ان الهيولى لا تخلو
عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الاخر ان يكونا
متصائفين ... لا يلزم من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمال الى
اقول ... التلازم المتصائفين ... على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الاخر كما ... الاحتمال الاخر
... ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه العقد التلازم اذا الفاعل لا يقتضي الاتحاد في علية
قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجدة الا ان الاتحاد سوقف على

بوسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكره الا ان الفاعل في فعله العرب منه
بوسطه والواسطة هي معلول بصير علة لغيره من حيث انتسب الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيده والواسطة علة
قريبة قال قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى اشارة الى القسمين الاخيرين
مع التسمية التي ذكر التي يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي انه لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلة اولى من الاخر
اشار بقوله وليس احدهما بان يكون مقامه الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء
من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان من ذكر ان الشيخ الحارج مستغنيا والنص على بعد ان الاستغناء من الجانبين
لا يستلزم التلازم ... ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما نطقه
الجمهور وقوله بل يكون بسبب اخر بعينه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمة فلسفية بهما سكان لعطيات الاول انه
ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس اولى من العكس جعل التلازم لان يكون بسبب خارج يعم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم
لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر او بالاخر من غير ايجاب بالسبب وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
موجودان واجبا الوجود ... وان اراد بقوله يعم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر
فهو لا يصلح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ولم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا
على التقدير الاول بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول ... الجمهور وقد مر ان الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول السبب والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء
عن الجانبين ينافي التلازم بينهما قوله واما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان تكون انها علة مطلقة للوجود
الواحد المستمر للهيولى لا بها ولا الات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين صور
العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا
تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد
من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقا ولا الات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لانعدم عند
انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
قوله وههنا شيء اخر هو الشريك ... بهذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء اخر دائم

الصورة

الوجود مفارقة لقبض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة

ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة

لا من حيث هي صورة معينة او من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من

حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد

بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا او شيئا مقوما للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يصاحب

الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد فانه تستمر الوجود معهما ويرتبط بذلك المبدأ

المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة فيحفظ بتلك تتعاقب عليها متعاقبة بدلا واحدة منها وبقيت منها او

مثلها فيادية الكلام الى اثبات المبدأ المفارق ههنا في هذا الموضع اشارة نحن ليس يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية

وما يصحبها من الصور ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ۞ يريد ان ليس ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور

الى ذلك سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة دوائها او متبعا بها الا لكون علة مطلقة ولا واسطة مطلقة لوجود الهيولى

قال الفاضل الشارح المذكور ههنا سببية على تقدمها الاولى ان المتأخر عن الشيء يجب ان لا يكون متأخرا

عن الشيء سواء كان التأخر بالذات او بالزمان وهو متقدمة بينة الثانية ان الذي يكون مع المتأخر عن الشيء يجب ان لا

يكون مساويا له الثالث والشيخ يستعمل هذه المقدمة في اثبات الثابتة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات

متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها

والمتقدم على المتقدم متقدم وقد استعملها ايضا في النمط السادس حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي

هو مع الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي

غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون قبلا وما مع البعد يجب ان يكون بعدا والفرق مشكل

اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور واما من حيث الوجود كالمتضايفين

والعلتين في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها فذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء مع الخلاء على تقدير كون

نفي الخلاء ان امتنعا ايضا في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين متعلقين بما صدرا عن علة واحدة

بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا يشكل ان [illegible] في المع

في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة ان ما يقال الجسمية لا ينفك عن الشاهد

والشكل وظاهر انها لا توجد الا مع الجسمية ويتبين الجسمية لا يمكن ان يكون علة لها فيها ادون عما من الجسمية وبنا الا لكونها متأخرا

عن الشيء

السكل

عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فيتبين لسم الشاهد والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها والقائل ان يقول

هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحد او الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسمية

عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يتوهم انه متقدم عليها قال في الغلط في الثاني

الا ان يؤتى قولنا ما لم يكن الجسمية علة لهما فهما ادون عما من جهتها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم

بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالاصل لكنها متقدمة

بالعلية

عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية او اعراضها اللازمة والامر

ولم لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك الاعراض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول ليس [illegible] ان يقال ان الشكل

غير معية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق الشاهد والشكل انهما انما لا ينفكان عنها من حيث الوجود فقط

ومعناه ان الصورة المشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يعقل ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما تأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين

والوضع المتأخرين عنه فان الشاهد والشكل متأخران عن الصورة المشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن

ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الموضع قال الرابعة ان الشاهد والشكل من توابع المادة ولوازمها

قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على الشاهد والشكل فهما اما متقدمان على الجسمية او

موجودان معها والهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع فان كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها يلزم

الصورة وعلى المتقدم [illegible] فالهيولى يلزم يكون متقدمة على الصورة فلو صح

تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على هذا الحكم متقدمة

والحاصل ان الذي قد انطلق به كون الصورة علة مطلقة تامة بنفسها في كونها شريك العلة اقول وقد مر ان الصورة

انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى

اذ الوجه لما علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة

مطلقة للهيولى المعينة ثم يمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على

تشخصها وسابقة لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها

بالوجود ۞ معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة لوجودها على الهيولى قوله لكنه

اشارة الى ما ذكرناه ۞ وهو ان السابق بالوجود هي المتشخصة حين ان لو كانت الاسباب التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة

متحققة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود ۞ معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة لوجودها على الهيولى ولكانت الاسباب

التي هي العلل لماهية الصورة والاسباب التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقا بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق

سابق. قوله حتى يكون بعد ذلك عين وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير
الهيولى ومعناه على الرواية الاولى ظاهر وعلى الرواية الثانية ان الصورة تقتضي بعدم علل ماهيتها ووجودها جميعا
حتى تحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة متقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف وفي النسخ ههنا
من علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فكأنه يقتضي بعدم احد الشقين على الهيولى وبانتفاء الشق الاول عنها قوله
على انها معلولة من حيث الاساس وانه ذات العلة ولكن الفاضل لم يسم اجزاء المعلولة المهية بانها اللوازم المعلولة فسماها كل
منهما داخلا في الوجود قال الفاضل اني اعلم ان الحجة على ماله قصد هذا الموضع اذا لم يثبت احتياج الحجة المذكورة
في هذه الاساس الذي باساسه ... اذا اسقط هذا التقدير الذي ... ما بعده فان بيت هذه الحجة وعلى
هذا التقدير يكون ذكره في آخر الحجة لغوا اذ المقصود ... المراد ... على انها معلولة من حيث الا ان ذات العلة
لم ... الصورة لكانت المعلولة ... لا يكون مباينة العلة ...
... فان الهيولى على تقدير ان يكون مغايرة للصورة ان يكون مباينة عنها لم كانت محلا لها
... لم يكن الشيء ... حقيقة تلك العلة تقتضي ... في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود
ويكون ... علة ... ذلك المحل قوله ولم يكون ... اجزاء المعلولة المهية فان اللوازم يسميان
والمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من اجزاء المعلولة المهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة على ذات الصورة لان المعلولات
المغايرة لعللها قد يكون معلولات لمهية العلة مثل ... للماهية وقد يكون معلولا للوجود ... هذا قوله الا ان
الشيخ ... ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي ... مع بقاء الهيولى ... مراده ... فان اللوازم المعلولة
... المعلولات ... وقد يكون معلولات للمهية وقد يكون ... معلولات للوجود ... المعلولات بحسب القسمة
العقلية ... مغايرة ... ومباينة ... كما ذكره ... هذا الفاضل قال هذا وكل ... القسمين ...
وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من المقالة الالهيات ... مثل هذا الموضع ... العبارة يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مغاير بالذات وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين له
فان ... هذا ... وجود القسمين جميعا ... ذكره في الشفاء ... اراد بقوله ههنا
فان اللوازم المعلولة ... ذلك ... العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ... وجود القسمين جميعا
في الخارج قال ... واما ما ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل ... هذه الحجة والذي عندي ان الحجة التي ذكرها الشيخ لم يذكر
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام ... الكلام الى ... لتتميم الحجة ... هذا الكلام ... يصلح جوابا عن كلام

يصلح لان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان تبقى الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل
فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال هذا الضعيف لم لا يجوز
ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى
بعد وجودها تقتضي علة السوية للصورة ... وبها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى
ويكون اقتضاؤها للسوية هذا الحكم لنفسها ... شرطا لوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة
معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال لا ...
الشيخ اما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لما كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي
علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عين وجود الصورة وجود الهيولى ... لها
اذا كانت الهيولى محلا للصورة ... هذه الحجة لدفعه على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ...
تحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء ... مع الاعراض ... ذكرنا بين ... ضعف هذا الكلام
ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في
هذا الموضع بل الواجب ... ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى اوجب ان يكون الصورة نفسها
مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عين وجود الصورة الموجودة
المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي معلولة لها اذ حينئذ يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة بحيث الزم ... جميعا ... الخوض في بيان استحالة ذلك الا ان هذا التقدير مما يستحق ... هذا الموضع فان
الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المغاير لا ... عن ... العلة المستحقة اي
لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدون ... العلة اذا ... وجودها ... وجود المعلول ...
وجودها واما انه اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من حيث الاساس وانه ذات العلة مع انها معلولة غير مباينة لذات
عن ذات العلة وكانه قال لو قدرنا بعدم الصورة لوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محالا او
ذلك هو المحال الذي ساق الى ... اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها ... ان الشيخ ... ان ... المعلول
المغاير يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومغايرا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا
للماهية ومغايرا للوجود كالزوجية للاربعة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فقوله ولم كان
... ليس من اجزاء المعلولة المهية على ان المعلول المغاير لا يجب ان يكون معلولا للماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا

لعله يكون المهية من أمهما او سر ركه لهما كما ذهب اليه بهمنيار فيكون معنى كلامه ولكن كان ذات الهيولى لست الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو انما معلول مغاير فلا يصح لعدم الصورة بالوجود علية ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد
تكون غير مباينة ولم يكن شي من جنس هذا الكلام مذكور اقسام من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني
المغايرة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ هذا
الشارح من البرهان شرع في هذا الشارح هذا الكلام ليس لغوا ولا زائدة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة لانه
تؤكدها وتبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية
في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل المحشي ومعناه ما مر في المقدمة الثالثة قد بين ان الهيولى
فان قوله ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة فيصير الهيولى سببا من اسبابها او معه سبب وجود الصورة السابقة بتتمة
وجودها الهيولى وهو محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد بينه
بقوله لانه او معه سبب وجود الصورة ان التشكل والتناهي كانا بانفسهما سبب وجود الصورة لا من جهة انهما غير متناهيين عنها او تتمة
الصورة كما ذهب اليه والتناهي ظاهر وهو قد بينه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة الى التناهي ليس سوى للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقل يكون محتاجة الى التناهي ليس سوى للصورة
وجود بل قلنا الاحتمال انها محتاجة الى التناهي في وجود شي يوجد الصورة به او معه ثم التحقيق بما بعد هذا يحتاج الى الكلام
المفصل قال الفاضل المحشي هذا سؤال على المفصل ان نحو هو الحكم فلم لا يجوز ان الصورة لا تستوي لها وجود
الا بالتناهي والتشكل اذ معهما وهما محتاجان الى الهيولى فلا يلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى نوعا ما وجواب
كل ما احتاج اليه الشي اليه من حيث انه يكون علة للشي بل قد يكون وقد لا يكون وتحقيق الفوائد ليستدعي تفصيلا لا حاجة
قال ولقائل ان يقول القول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت انه لو كان الصورة شريكة
لعلة الهيولى لانه يلزم من القول بكون الصورة مساوية ومتقدمة معا ولو قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى
لم يكن الهيولى متقدمة تقدما ما على الصورة فبطل الحكم السابق قوله انه قد ذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون
متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث تشخصه وتحصله في الخارج يكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب
القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقل يكون محتاجة الى التناهي ليس سوى للصورة وجود
اي لعدم تناهي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قلنا الاحتمال انها محتاجة اليها
في وجود شي يوجد الصورة به او معه اي قلنا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل الذي تتشخص وتحصل الصورة

بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم التحقيق ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو مما لا يكفيه احتياج
احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب
بدلا لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل معين للمادة لا محالة بالبدل وليس بواحد ليس بقول وتقسيم البدل اما بالهيولى
على ان يكون الهيولى قائمة فانها لا تكون الذي يقوم فيقسم متقدم بقوامه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك بذر الاقاويل
بردها كقبه بعدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع بعدم الهيولى عليهما من حيث متقدمة على الهيولى على وجه الدور
قال الفاضل المحشي لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة
الرجحة بالتاليها وهو ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على ان الصورة الى بكمن والهيولى
المادة ليست متقدمة عن الهيولى في الوجود ويعرف ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها
المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشي الذي عقب
الصورة الزائلة بالصورة الحادثة معين للمادة او حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل اعني انه لا يلزم من صدق قوله
ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق قول تعالى وانه يحفظ ذلك البدل ذلك الهيولى لان الشي لم يوجد لم يكن حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كانت الصورة مقيمة
للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقاويل
قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى
متعلقة على ان للهيولى تقدما ما وجودا على الصورة وسكت اي قوله فتعقب البدل معين لا محالة للمادة بالبدل
لم يجد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فسر الاين معين او شكل
معين او مقدار معين قائمة ولم يحصل اين او شكل او مقدار او لتكون هذا المانعين لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صور للمادة معينة فعلمنا انه معقب البدل لا يجب ان يكون معينا للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح
في بعض الاشياء وبالبرهان واولى لما في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان
المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت مقومة بنفسها قبل وجود الصورة
اما بالذات وبالزمان وهو محال المتأخر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى

واحده

واشار اليه بقوله على انهما معلولة من حيث لا اساس داته ذات العلة كما سنذكره فان قد حصل من ذلك استحالة كل
منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة ما شريك
علة الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل الهيولى من حيث سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة
محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير علة او معطيا للوجود واما السلك الذي اورده الشارح فيحصل ما
ذكره هو ان امكن كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما السلك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما
انما يقتضي احتياج الجسم الى كونه جسما في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث
انه ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا فهذا يدل على انه ظن ان الشيخ انما جعل الصورة بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو منه بانه لم يعلم ان كل صورة
مقومة وليس كل مقوم صورة بل المقوم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقوم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لا لها
اقامت اجساما مشخصة في جسميتها بل في تشخصها العارضة لجسميتها ولذلك تتشخص الجسم فان النقص ها
ليس بصورة واما قوله فعلمنا ان معنى البدل الاخير لم يكن مقوما للمادة بالبدل فليس بصحيح لما ذكره لان الذي ذكره لم ينقض
الا كونه معنى الاول مقوما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل
واحد منهما يقوم به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه يريد امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء او يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بيان
الدور المذكور في الفصل المتقدم وبين ان كون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان البيان راجع اليه ايضا
ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقوم مع الاخر صورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر
يتعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما مدخل في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة
فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر
وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما بالاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث انه
ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات
كل واحد منهما مدخل في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما
عدم التلازم او الى الدور المذكور ولا يحل هذا المعنى ذكر تمام فصل ان المعلولين المنسوبين الى علة واحدة اذا لم يكن

77

منهما اثر لا يوجد بعضه ليكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بانه
المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر
والذي ذكره لا يدل عليه بل ما ذكره الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان
فكيف وله مثال من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لاحدهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين
لو احتاجت الى الاخرى لما وجد معها فلا تكونان معا ولزم احتياج الاخرى اليها للدور فنقول ثم يعقل هذا التلازم لا
الا في الاضافات فلسنا نعلم ان الاضافات تفتقر الى شيء والجواب اذا المعنيان ان كان السبب
غنيا عن الاخر وجب مع عدم الغنى وكون التساوق هو الدعوى بعينه على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان واما ما اعتذر ذكره بعبارة اخرى ليس يعني الا البيان اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد
منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل فان الاحتياج بينهما دائر كما ظنه بل هما ذاتان افادتا شيئا بالذات كل واحد
منهما صفة ليست للاخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فان كل واحدة منهما محتاج لا في ذاته بل في
صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث
حملنا كل واحد منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخر لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى
الجملة الاولى فبطل ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فان ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج
لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليس من جنس ما
نعلم بطلانه بل هي معية علية معا او حدوث بعلتهما معا وحال الهيولى والصورة ليس هذا الحال من وجه وهو
تعلق كل واحد منهما بالاخر من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى واما لم يكن يعلمها تعلق
التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقل احدهما دون تعقل الاخر ولذلك اصبح مع تعقل الصورة الذي وجد ذاهلا
عن اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعلقهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فمعنى انه اما
يكون التعلق من جانب واحد فان الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق المعية سواء قد تمام ان التلازم
ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر وقد ابطل القسم الاخير
بعد الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام فان كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها الطرفين
فيبقى معنى واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله والصورة في الكائنة والفاسدة يعدم ما فيجب ان يبطل كيف
هو اما في الكائنة الفاسدة فالذي لا يتصور العدم فيها مع كونها متحددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال

الهيولى

البعد وكيفية التقدم فيها على ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا الفصل وهو انها شاركتها في العلة والتقدم على
من حيث هو صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية متقدمة في الوجود كالهيولى اسان اما انه يكون
ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل دون معنى بتعاقب الصور اذا اجتمعا وجود
الهيولى فلما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة يشبه ان يكون صرح به في هذا الفصل واشار بقوله
ذلك الى ما ادرجه طيه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي شارك الصورة في العلة ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما
سماه اصلا لانه المقيم للموجود والمستحفظ الوجود للعلة على ما مر وانما لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها
بالفعل وان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتقيمه وهو كما ذكرنا موجود بالذات تام الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاعداد بعض المحالات المذكورة وقد سمي عقلا كما سيجيء ذكره وبيان
صفاته واما المعين بتعاقب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعاقب الصور وسماه معينا لانه يعد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعض السبب لا اصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الشارح الفاضل الى
ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تعد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واول
انها السبكائية في تعاقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلل المعدة ليست العلل الموجدة
بل يحتاج فيه مع ذلك الى معين لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وقد لا يحتاج اليه وهو السبب الاصل بعينه
على ما سنبينه والى احوال متعاقبة من خارج طبيعية او ذهنية يجدها ما يخص العدد السكل على ما مر فالعلة التامة
لوجود الصورة المتجددة هو مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصور فيبقى ان يحمل عليها بما هو وح يكون السبب الاصل
ايضا داخلا في المعين ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعاقب الصور فيكون ما على التعاقب هو السبب الاصل والعلة بتمامه
اصل الاحاد له علة اوجهين احدهما بلا واسطة والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو الاصل في العلة مطلقا وعلى
التقدير الثاني فقوله اذا اجتمعا وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لا ان العلة
التامة التي هي مجموعهما وهو يتم الوجود على ما مر فان الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى كما اشار
الصورة الزائلة وجاعلة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يحالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة
وتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المحمل قوله الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يبين كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى مع انه ليس وذلك لانه قد بينا انه لكل نوع

يحتمل

78

الشيخ

يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة لو كانت اخرى لزم التسلسل فرجع
فيهما بان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لان التحليل ذات كل واحدة
منهما على التشخص بالاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى موقوف على انضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى موقوف على تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى فان المطلق
غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان منع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هنا أقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى
انما تصير هذه الهيولى بعينها لا لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما
تشخص الصورة بذات الهيولى فليس معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل
الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى
فانها تعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذا تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث
هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل
قد قيل ان كلمة نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع
كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين وامثالها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة
لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح
وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوجد لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوجد بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في
الخارج والعقل والثاني يدخل فيهما والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذا ليس يصح ان يقال انه غير موجود اطلاقا واما
الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية
في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهو بسه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرفع الاخر برفعه
فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح اذا رفعت
رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة اليد وان
كان معه بل يكون انما الكل رفعهما لان العلة هي حركة اليد كانت رفعت فيهما اعني ان رفعهما معا بالزمان ورفع العلة متقدم على
رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الهيولى والصورة هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة

من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالعدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد شقي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الرفع ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات لعدم رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود انحاز العلة بما هو حدهما معا اقدم من انحاز المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول بالذات بحث لم يتلطف من يفك في تعليم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تعدم الصورة بعد الحال الجسم الذي لا تفارق صورته وهو الفلكيات باسرها وسائر ان حالها في تعدم الصورة حال العنصريات لتعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخر هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء فهو باطل اما لا الدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا فاذن هي الصورة في ان المانع يكون علة للهيولى او واسطة اليه او جزء علة والاولان باطلان لما مر فاذن هي شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو ان المادة في العنصريات لم تكن الهيولى ليس المحتاج اليه بانفرادها الصورة اذا ان الذي حصل بعضها بدل بعض الذي يعم لما ذهبنا بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات ان تساويهما ساير القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان السطح لم يذكره في العنصريات بناء على البيان العام واقتصر على البيان الخاص من باب التلطف فيها في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول يتفاوت الحال فيهما من شيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها استعداد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل استعدادها بالاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **فصل** الجسم ينتهي بسطح وهو قطعه والسطح ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة الكميات المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم التعليمي والسطح وهو السطح والخط ويتصل بها في التسمية نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان طول وعرض والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية ليست الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما ان الجسم التعليمي يستلزم السطح والسطح الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث المناسبة بالعرض وبعض المباحث السابقة واورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي بسطح هو التعليمي لانه بالذات معروض السطح والجسم الطبيعي انما هو معروض له بتوسط التعليمي ولذلك قولهم الجسم ينتهي بسطح انما ان السطح اولا والذي هو لتعليمي عروضه للجسم بتوسط ذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الذي في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة

حيث هو واحد بعض ابعاده الاسس العامة فان الجسم ينتهي بما من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالسطح وهكذا القول في انتهاء السطح بالخط والخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات وضع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي لا مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل بها ان الجسم هو السطح بل قال ينتهي بسطح لان الكم والنهاية من المضاف المشهوري فانهما نهاية لذي النهاية فان القول بان السطح نهاية الجسم خطأ بل الذي ينتهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلاثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بعد بعاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة للجسم وانما يصدق على الاول انه للجسم بتوسط الثاني اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث مفهوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا يكون ذا سطح ولا كونه مساهيا امر داخل في تصور جسما ولذلك قد يمكن توهما ان يتصور واحسما غير متناه الى ان يتبين له امتناع ما يتصور به **قوله** الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي للسطح ليس لماهية الجسم لا يمكن انفكاك تصور الجسم بتصورهما حين تصور جسم غير متناه فالشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بان تصور الجسم يحتاج في معرفته بالرسوم الى الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصور قبل معرفتهما بالعقل ممكنا وبعد معرفتهما بالمكتسبات بالحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مفتقر لتصور اجزائه وكيف كان دار القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي **اقول** الجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما من جزئي عقلي اذ هما التساوي ليس على الجسم قبل التسمية او لا انهما لتساوي ليس في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والحدود لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي من جزئي عقلي يكونهما محمولين عليه قبل التسمية انهما للتساوي كذلك لا ينفك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سنأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم قال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض

السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المأخوذة في السطح يمكن ان يكون بينا ان السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا
كان معلولا للاكثر وعلة ثبوته في الاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح فيعضد كون النهاية من المضاف
الحقيقي وهو مناقض لحكمه فيما سبق بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه لم اخذ النهاية بانها مع السطح وجعلها
بذلك الاعتبار مشهورية ومرة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية وكيف جاز له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه
فلا تشك انه بدهت وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع بانه يعرض لهما
الاضافة باعتبارين تزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور و
القطبان والمنطقة فانما تعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة ش يريد ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط
انما هو بسبب التناهي فاما الانفصال لهما مع التناهي فيحتمل ان يعرف ولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فمفهوم
الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية وفي الدائرة سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطة مركزهما والخط
المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو
محيط دائرة على سطح الكرة واذا وضعت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر
بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تساوي ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد
تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فبعدما يتقاطع
اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجوده كوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلث وسائر الاشياء فانه لا وسط ولا نقطة
سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما لم يوجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الرابع وفي داخلها
نقطة فمعناه بأن يتسمى فيها ش يريد ان الدائرة لا يتصور مركزها موجودا فيها الا بأحد ثلاثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة و
الثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في
الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها
اي كان موضع النقطة في الثلث بمعنى بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال
المركز ثم ذكر انه وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره ورأسا

قال

80

قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم
المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود
قبل هذه الاحوال وكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك
الانقسام الغير المتناهي بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فان الحركة اتصالا لا يوجب الانقسام
والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يعرض والدائرة لم
يعرض فيها شيء لم يلزم فيها شيء مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط المتناهي الواحد له منتصف والمنتصف منتصف وهلم جرا
وهي متمايزة في نفس الامر سائر اجزاء الخط الا انها تتمايز بالفرض ولا ترتفع بان يقول انها لازمة وان لم يعرض لان
تصور المنتصف فرض فصار الانتصاف بالفرض قوله وانه يعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط
والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخيل الا ترى ان النقطة اذا وضعت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو معدا اما
خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها ش افاد هنا ان هذه الامور كيف يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم
المبتدئين غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح سه ما اسهل الماء في ذلك فان كل السلم للابعاد
الجسمانية متناهية عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف لم عن مسح عنه ولم ذلك للابعاد للهيولى ولا لسائر
الصور الا الاعراض ش يريد ان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية كانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسألة وما بعدها من
الطبيعيات لاجلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسألة ههنا لتعلقها بالمقادير ولتساؤل الخلاء عليها و
الاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف لم عن مسح عنه يذكر للاستقراء الذي اكتسب هذا الحكم الاولي في
مبادي التعليم به وما سأله فان من يتوقف في هذه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله ولم ذلك للابعاد لا
للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه انما ينبه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم
الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين مجتمعين هما اعظم من احدهما فان الكل
اعظم من جزوه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك
لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن
حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط
ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشير الى

المقادير بأسرها يسمى ليعول من جسمه بمقادير إشارة إنك تجد الأجسام في أوضاعها بأنها متلاقية وبأنها متباعدة عدة

وبأنها متقاربة وتجدها في أوضاعها بأنها تحتمل أن يقع بينها أجساماً محدودة القدر وبأنه لا أعظم وبأنه لا أصغر منه

لأن الأجسام الغير المتلاقية كما لها أوضاع مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة لاحتمال السعة لها وتقدير ما يقع فيها

أحجاماً فأقدارها فإن كان بينها خلاء غير أجسام والمكان ذلك فهو إذن بعد مقداري وليس على ما يتوهم لا شيء محض وإن كان

لا جسم يريد إبطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات مساوٍ لبعد الجسم الذي يشغله الأجسام بالحصول

فيه وتكون مكاناً لها وقال الفاضل الشارح إنه يعني بالخلاء أن يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً

منهما وأقول هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهى

والشيخ قد أبطل بهذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً مختلفة الأبعاد ليتقدر الخلاء الواقع بينها

بها فإن الإشارة إلى اللاشيء المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلاً ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة

والتقدير وأنه يجري على الحدود المشتركة واتصاف اللاشيء بذلك محال وبين أن كل ما كان كذلك فهو إما كم متصل أعني البعد المقداري

وإما ذو كم متصل أعني الجسم وإذ كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى

ولكن لا أجساماً كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه وأنت تعلم أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لأن الأبعاد الجسمية لا تبدأ إلا

لا حل بعد ... فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وإذا سلكت الأجسام في حركتها تنحى عنها ما يعيها ولم يبق بينها بعد مفطور

فلا خلاء يريد إبطال المذهب الثاني وإنما أبطله بوجهين وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في

الفصل المتقدم أحدهما أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما ثبت في باب الهيولى والثانية أن الأبعاد الجسمية

لا تبدأ إلا ... وهما ذكرتا في فصل مرة فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو

مادة فالخلاء ذو مادة فهو ليس بعداً صرفاً على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وإذا أضاف

الثانية إليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ولا يبقى

بعداً مفطوراً ليس ... لا يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فإذا سلكت الأجسام في حركتها تنحى عنها

ما يعيها أي من الخلاء ولم يبق للأجسام بعد مفطور ثم استنتج من الجميع قوله فلا خلاء وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم

يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله إشارة ولعلك تشتاق الآن إلى أن تحقق ما يقولون به من الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا

في جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك وكيف يقع الإشارة نحو

لا شيء فهي لا محالة موجودة إشارة الجهات التي يمكن أن يقصدها المتحرك الآتي على الاستقامة أو الإشارة الحسية

بحسب أبعاد ما بينها

فيها

81

في سمتها ووجه المناسبة أنها كالمستحق بنهايات الامتداد إذ ... الفاضل الشارح المناسبة من وجهين أحدهما أن الخلاء

يظن أنه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي بما سبقها وأشد

الشيخ على وجودها بقياسين أحدهما أن الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني أن الجهة مشار إليها وما يشار إليه

فهو موجود إشارة اعلم أنه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب أن يكون الجهات ذوات وضعها

مما تنالها الإشارة يريد أن الجهات ذوات الأوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبيّنه ببيان مشترك القياسين

الأولين القياسين المذكورين في الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس المطلوب

صورة القياس الثاني المذكورين ولكن بين الحكم ... نعم الأمر موقوف على هذا القياس وهو أن كل جهة ذو وضع وكل

ذي وضع فإنه للإشارة الحسية إشارة لما كانت الجهة ذات وضع ثم ليس يمكن وضعها في امتداد ما أخذ الإشارة

والحركة ولو كان وضعها حاصلاً في ذلك ... فكانت الجهة إما أن يكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير

منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يتوصل إليه من الجزء من المتحرك ولم يتعين لم يحل إما أن

أنه يتحرك بعد إلى الجهة وراء المنقسم ولم يكن تحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا ... الجهة فليس الجهة حد

ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن أن يحرص على أن يعلم كيف تحدد الامتدادات

أطراف بالطبع وإذا أثبتت ذلك عرف أحوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وإنما أومأ إلى هذا الموضع

لأن من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية وقد بيّن أولاً أنها موجودة ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ثم قصد

بيان الماهية هي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وإنما يتحقق ذلك بوجوب بيان الامتدادات فطرف الامتداد مبدأ

بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة وأما ما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح يعمل أنه ينقسم

الحركة الآخذة نحو شيء وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة ... المقام إلى ما لا

ينقسم في جهة الحركة أما ... المقام إلى ما ينقسم فيها بغير حاصرة لأن ههنا قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وأيضاً

قسمة لا تصلح إلا ... المقام إلى ما ينقسم ... بيان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب أن

الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون إما عن جهة وإما إلى جهة وبعد القسمين الأولين والآخرين يكون جهة الحركة

هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فإذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه لعلك تقول إلّا من شرطنا أنه

الحركة لم يوجد فقد يتحرك المتحرك من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اصطلح هذا وهمك فاعلم

أن الأوس فيهما ... فإن ... عن ... في العرض ... الفوق فلأن المتحرك إلى الجهة إنما يطلب الجهة لما

يمكن

سوى حصول ذاته بالحركة بل مما سوى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال الا من الوجود والعدم لم
يصف الحركة واما الاول فلان الجهة لو كان تحصل بالحركة لها وجود لكان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول الا وضع له
وذلك غير صالح لان يكون الحق هو الفرق عليه بيانا ما سلويه القوم في الكلام ثم الوهم هو الشك في كون احد الشيئين اللذين
اشير بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد بالشيء موجود ويعبر الشك لحركة الاستحالة وهي الى الكيف مثلا
كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد بالشيء موجود فادى بعض كلمة الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى
اخص مما كان وهو قوله في المتحرك في الاين لا يقصد بالشيء موجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني الزام
الشك لان الشك غير وارد في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوب بيانا فاما
معنا الالازمة كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب حلل على غيرها في الذلك فان الحق هو الفرق **النمط**
الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو الاجسام الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يسمون بالست
جهات لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويسمون الجهات يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك
فلنعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك اه يريد ان جسم محدد للجهات محيط بالاجسام
ذوات الجهة فيقول فصل الوضع يعين ذلك لما كانت الامتدادات التي هي بسيطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم
اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا امتداد الطول و
يسمونهما الانسان باعتبار طوله قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسمونهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما
يقابله واثنان طرفا امتداد الثالث ويسمونهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم
يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا اعتبار ما هو غير واضح هو قيام بعض الامتدادات
على بعض فاما الذي لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
وفيها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح من قال محاذيات البعض المتقدمين واما المصطلحات بعدد
جهاتها عدد حدودها فالنقطة والخطة والسطحية ليس شيء منها كل حد جهة او مثل على الخطة والسطحية الذي لم يعتبر النقطة مثلا المثلث
جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تعرفه القوم فان المعتبر عندهم ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا

لامتدادا

82

ثم اذا توجه الى المغرب صار المشرق
ما كان قدامه خلفه صح

لشبههما بالعرض الا ان الشيخ لما
عد اليمين والشمال صح

لعرض

لانه اذا ثبت ان الامتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست ينقسم الى ما لا يتبدل بالعرض
وهي الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهي الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا كان عينه شماله وبالعكس فهذه يتبدل بالعرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو
صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق كان الفوق والتحت بحالهما قال
الفاضل الشارح جعل العرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في
القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ان الفوق والسفل يتبدلان بالعرض لم يجعل الاعتبار
بالراس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ذلك بل ان لم فانا
جعل الاعتبار بما فوق من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه
حال ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر الفوق قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا لانهما
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه مبدأ حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل و
اليمين والشمال ولم يذكرهما وهذا اشبه لان اليمين والشمال يقوله فيما يلينا فيفسر قوله ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان انصاف الفلك
لا يمكن ان يكون يسمى بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه السماء المذكور فوسطه سماؤه قدامه وما يقابله
خلفه وان قطعه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ ان الجهات الستة ما بالطبع وما بالعرض
قال فلنعد عما بالعرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور العرضية لا تنضبط **قوله** ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلا
او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه والا فكله
انه جسما او جسمانيا والمحدد للجهات احد من حيث هو واحد فانما يتعين منه حد واحد لا حدان والقرب هو ما يليه وفي كل امتداد تحصل
جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يتعين الجسم الواحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يتعين بجسمين فالمحدد الجسمي اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون ذو وضع الجسمين متباينين
واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به فحصل المحاطة في ذلك بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد
بالقرب الذي يحدد بالمحاطة والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه
الاخر يحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يحصل لم يحدد به لان البعد عنه ليس بحسب ليس يكون محددا واحدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاته دون اخرى ممكنة الا المانع يحصل ليس يكون لها معونة في تعين الجهة ويكون جسما ساويه و

الكلام عند فرضه واعتبار وضعه من الحس لم يتعد الجهة ويحددها انما هو جسم واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو
حال انما توجه ليتحدد من مقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به البعد تعين الامر مع محاذاته ما
الكلام ليس بقول فلانه ليس الجهة ذات وضع فالجهات المتعاقبة بالطبع يكون بعض وضعها اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء
او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالعرض و
غير متناهية وكون الجهتين بالطبع ليس من حيث واحد الثاني وهو ان يكون ذلك البعض شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك
الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما
واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو جسم واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث
واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا لامتداد فيه جهتان هما طرفاه وذلك لا يوجب تشابههما كما مر وكذلك اللذان بالطبع فانهما
طرفا امتداد ما فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد لا يحدد الا ما يليه القرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله
لان البعد عنه ليس بمحدود فاذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين
ثم نقول وهذا الثالث ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل
المباينة والاول يقتضي حصول المحاط في التحدد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يحدد و
باحاطته والبعد الذي يحدد بنفس حدد محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد
واما القسم الاخر وهو ان يكون المباينة فيكون لو فرض احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه
فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا
يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما امكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من تلك ممكن بحسب العقل وان
امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض الجهات دون
بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا تسلسل ولما بطل هذا القسم بقي ان يحدد
الجهة بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل على وجه يتعين به من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحدده من مقابلين كما مر فاذن
محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات قوله كل جسم فانه لم يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده
يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان لا يكون تحدد جهته موضعه
الطبيعي بسبب غيره وهو علة لما هو فيه من المفارقة ومعه فقط فلذلك الجسم له بعدم ما في نفسه الوجوه على هذا

بعلة

بعلة او على ضرب اخر قال يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز الحركة
عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون
من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع
ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهة متحددة عند
وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لا محالة حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا او يطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد بسبب
جسم اخر فلذلك الجسم الاخر هو علة الجهة لهذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وبهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اذا متأخر عن الجهة والممتنع الجهة
معه امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا ينفك
عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في ساير الصور الا ان علية الهيولى
فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز
ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي
جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا يمتنع الا
يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد انما هي لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كانت والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات واثبات هذا
الشيخ حصر ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون
بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلة لجسم كما مر بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة
من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ بهما بل اخذ القسمين
واعلم انه لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة يمنع امتناع الخلو عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا
وذكر الفاضل الشارح انه لا يجوز ما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء
مقارن لوجود ذوات الجهة فان يوجد وجود الجهة ومع عدم الخلاء ايضا عنه والممتنع عن الشيء يمكن معه فاذن عدم الخلاء
ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال اقول فيجب ان يكون الجسم المحدد
للجهات اما على الاطلاق محيطا لا موضع يكون فيه ولا كان له وضع بالقياس الى غيره او كان ليس محيطا على الاطلاق

فيكون له موضع لا يعاوده **قوله** ثم يدل بديهة أن ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة يعم سائر أحواله فقوله في تعريفه
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ومماسة لذلك السطح
والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه الى
بعض والى اشياء والموضع عن ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه واو
بسبب نسبة اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو بسبب نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار
لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فقوله الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو
محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع وذلك بحسب نسبة اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذ تبين هذا وقد تبين ان
محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه
واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة محاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا
يفارق موضعه لا بانتقال المحدد ولا بحركته لم يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول
فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
مصادفة لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد
موضعه به اي ان كان محدد محيط بما تحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة وقد بين الامر على الشكل الاول عرضه تحدد الجهات كيف كان هو حاصل على تقدير ان يكون المحدد
واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما اصل الامر ومحيط به ولكن الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله
يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرضه وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد يحتاج في تحدد موضعه
الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره ولا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به واما قيد وجود القسم الثاني بقوله فان كان للقسم الثاني
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه
تالي المتصلة الاولى لها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى النقص لقول الاشارات فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع

الا لحصوله في الموضع **قوله** الفاضل الشارح الشكل الثاني ليس الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول اذ لا حاجة انه
كاف في تحصل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شك وهو ان هذا ان استقام لو
كان الاول متقدما على الثاني حتى اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم اسندها الى الاقدم
لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي
اولى بالتحديد من المحوي وبأيهما المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان
النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حركتها ابدا الى الفوق لكنها
تقصد ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار **قوله** ولاجل هذا الشك قال الشيخ في كلامه ولولا
الشكل الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه و
اما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وضع تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر
واما الشك الثاني فلم يتوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل
به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب لما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه
مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر
ولئن سلم ان يكون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار لم يكن علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا
نحن كانحدار على حيز النار وتصعد في فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب لجهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما توهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط **قوله** الفاضل الشارح اورد الملتقى في هذا
الموضع بكذا ولما كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد لما كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون
الثاني قول الشيخ موضع الثاني بالثاني المعنى **قوله** ويكون الاول انما يخلق به لئلا يكون متقدما في رتبة الابداع اي
حقيق بالمحدد الاول الا يكون في رتبة الابداع متقدما وهو ان يكون الواسطة بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين
سائر الاجسام وبينه ايضا ان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته
فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس **قوله** الفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم

فلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ابيض بالطبع وبقي ان يكون
متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابهة في وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول المحدد
الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة
فيه دون جهة يقتضي امتياز تلك الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط لا اجزاء له الا
بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز هي التي لجميعها الوضع متشابهة
لانها ان اختلفت صار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض ولزم من اختصاص القرب بجهة والبعد عن جهة البعد وتعدد اختلاف
جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن
محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** ان الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع ه يريد بيان
حال البسائط من الاجسام قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
منها انها تقال لما هو مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وخرج بالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانواعها لا تكون مبدأ الحركة والسكون
معا بل مع انتفاء شرط هو عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم وتخرج
عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي
لحركات ما هي فيه لكن لا اولا بل انما مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند
التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات امران معينان احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا امران معينان احدهما بالقياس الى المحرك وهو
الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي
ليس متحركا بالعرض كصنم نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم
الاجسام حتى الفلك وربما زاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح تختص المعنى المذكور بما عدا
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما اما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة
على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلثة تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها

مبدأ

مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا
وقابلا مثلا اذا عالج الطبيب نفسه فلا يفعل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض وهو الحسبان بعض
المعاني قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام
اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد يكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون
مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة او من مركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا لا يقال له البسيط بل
يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد
للجسم منه واحدا غير مختلف لانها اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف
والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل والطبيعة الواحدة
تقتضي من كل منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلفة هو نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوى حيوانية يصدر عنه
بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوى حيوانية ولا نصيب من الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم
واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوى الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة
ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوى الحيوانية ليست طبيعة واحدة
وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة تنتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية
اشارة الا لك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين
فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع معين وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي
ذلك واما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض
المذكورة يمكن ان يبين بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به
البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له قوله اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان
الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولهما واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا غير ملائم كانسان الحجارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما تصعده و الثاني

بكيفية وقال ـــــ لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لأن المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع وأما المعين فإنما
يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى هذا يكون الوضع هنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل
الشيخ على ذلك لأنه مما يقتضيه بأمر غير جسم خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لأن محدد الجهات أيضا له وضع إلا أن ذكر
الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء لأنه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى وأما الوضع بالمعنى الثاني
وهو كون الجسم بحيث يشار إليه الإشارة الحسية فهو من مقتضيات الجسمية الحالة في الهيولى على تقدير وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فإذن
لا وجه لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى قال ـــــ فإذن في طباع الجسم مبدأ استحقاق ذلك وذلك لأن وجود العارض
للشيء إن علة وجوده سبب يقتضي ذلك العروض والسبب إما خارجا أو غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجا لأنا فرضنا
خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده عن سبب عن هذا العارض فإذن السبب غير خارج ويكون إما أمرا مشتركا
بين الأجسام كالصورة الجسمية أو أمور مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام والأول يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء
الموضع المعين وليس كذلك فإذن هي أمور مختلفة غير خارجة من الجسم هي طبائع الأجسام فإذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ
استحقاق الموضع المعين والشكل المعين وإنما قال مبدأ استحقاق ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لأن
الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين يمكن أن يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما أو لوجوبهما لما زال عند ... ولكنه لما كان مبدأ للاستحقاق كان في جميع
الأحوال يستحقهما قوله ـــــ وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقا وإما بحسب مكانه
أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات فيه فكل جسم له مكان واحد أقول لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا
بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم أن الجسم إما بسيط وإما مركب والبسيط لا يمكن أن
يقتضي إلا مكانا واحدا لما مر وإلا لم يكن البسيط جزءا لأبعد وجود الكل لم يكن مكانه جزء الأكذلك والشيء الذي يقتضي حيزه
الممكن يقتضي حيزه المكان بمكان الجزء هو جزء مكان الكل وأما المركب فلا مكان يخصه في أصل الإبداع فإن التركيب أمر يعرض
بعد الإبداع واتحاد مكان على سبيل الإبداع فإن التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الإبداع وهو
محال ولو انتقل البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب حصول مكانه الأول وهو محال وأيضا
لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الأجسام فلا أجسام يستحق مكانا زائدا على ما كان للبسائط فإذن أمكنة المركبات
هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعيينها وتعيينه لأن المركبات لا يكون أحد جزأيه

عالما على الباقية بالإطلاق أو لا يكون فالثاني لا يخلو إما أن يكون الأجزاء التي تركب منها في جهة واحدة كالماء والأرض مثلا عالية على
الباقية وحينئذ يكون تلك الأجزاء عالية بحسب طلب جهة المكان أو لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان
القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقا
لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث هو الذي لا غالب فيه لا على الإطلاق ولا مع التقييد بالاعتبار المذكور
فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه وعن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضي بقاءه فيه كالحديد
الذي يجذبه قطع مغناطيس متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ إذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه أنه ليس
التساوي بين النار والأرض مثلا إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكانه فإنهما يتفاسدان ويقتضي كل جزء مكانه لم يلزم
يمانع عن ذلك وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فإنهما يتجاذبان ويتعاوقان بالطرفين هناك فالكون
في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخرى كان يجب أن يقول
منه لا عنه فتحصل من جميع ذلك أن أقسام الجسم أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع
أو التركيب فظهر أن كل جسم فإنه لا يكون في مكانين فله مكان واحد وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله
ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا وإلا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ
عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك هو الطبيعة
واحدا وكون القابل واحدا وامتنع أن يكون أثر الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر أشكال المركبات
لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو من مباحث المركبات اللاحقة
فإن قيل لما كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة أما علل المتشابهة فلا يجب أن
تكون متشابهة لأن العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فإن قيل يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن إسنادها إلى
الطبائع المختلفة يمكن إسنادها إلى الجسمية المشتركة فيها قلنا إنها من حيث هي مطلقة كذلك أما من حيث هي معينة
فما وقع عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع ولقائل أن يقول أما ما
جزء الأرض ليست مستديرة مع أنها بسيطة والقول بأن استدارتها زالت بالقسر وتوسيعها بالعرض من القول الذي يقتضي
أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء والمانع من حصول ذلك الشيء والجواب أن ذلك وقع بالعرض فإن الطبيعة
اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له

لو خليت وطبعها لكرة القاسر لما زال الشكل ولم يزل الكرة صارت الكرة حافظة الشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي
بالفرض واما عرض ذلك لبرد والهاء الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك
عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا
معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب
الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا
وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان سمك الافلاك والعناصر التي يكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك
مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وايضا لا يجوز ان يكون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المنصوصة لو كانت
بسيطة ومحلها اما بسيطة واما مركبة والاول يقتضي ان يكون شكل الجسم كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد بسائط الذي
في المحل المركب ولو كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد كان البعض مع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام لما يقتضيها ذلك ولو كانت في محال مختلفة كان الجسم مجموع كرات والجواب
عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان
اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في
هذه الفطرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحالها فكذلك لا يبعد ان يتصل
في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية يعرض من ذلك الفلك كرة تحصل بها فلك خارج المركز او تدوير
او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك
الفلك ولا يلزم من ذلك ان يسمى الفلك الاول متمما او نوه مقصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة
وعن الثاني ان القوة المنصوصة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل
لا تقتضي كون الجسم مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير وتحقيقه ان
القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلفة فعلها
في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليس هي الاجزاء او اذا المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة
يفعل كل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كما ان الاجسام البسائط التي هي كا... هاهنا عدة فاعل متشابهة لا فعال
قال الجسم له في حال تحركه ميل يحركه ويحس به الممانع ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ ولن
يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل واثبات احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحمول الجسم

امايحرك

اما يحرك بتوسطه ويستدعي خصاصه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لان كل حركة لا تخلو عن حد تام السرعة والبطء
لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها في زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك
الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد تام السرعة والبطء والمراد من السرعة
والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سريع بالقياس
الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة ثابتة لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ترجيحا لعدم الاولوية فاقتضت اولا واسطة تقبل الشدة والضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير
ذلك وبحسب ما يخرج عنه لحال مانعة للحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بتوسطه الحركة وهذا الامر
محسوس في الحركة الا انه يحس في الممانع وهو حاصل مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت
الماء وكما من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده
لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من
المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى نوع الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله ولن يمكن من المنع
اشارة الى امكان وجوده في الاجسام به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه
اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قال وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من خارج فيبطل المنبعث عن طباعه
الى ان يزول فيعود اعانة ابطال الخارج الوصلة التي يستحيل اليها المائل ولذا المنبعث عن طباعه الى ان يزول لما كان
الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ويسمى الميل الطبيعي
كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدث النفس كميل النبات عند نشوه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة
ومنه ما يحدث بسبب قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها
فهو له يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك كلكون الاضعف اكثر امتناعا لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه
من دفع الموانع كالريشة والنخالة التي لاجله تنظر في الهواء الموانع لسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب

لتحركه كما ان المسنع لن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا فلا ان الحركة الواحدة يقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا و
ممتنع لانه يقتضي الشيء ونقيضه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز
ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة متحركة بالذات وحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان فيحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو
للانسان بالذات فاذا اطاع جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السالب القاسر والطبيعي فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم باحد الموانع الخارجة والطبيعة معاوقة اياه فيقلل قليلا
قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ... الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة
الباقي من الميل القسري فيقع السكون عدم الميل يحدث الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري من باب الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا
تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طاعة اشارة الى الميلين الطبيعي والقسري قوله وقد يحدث فيه
من خارج اشارة الى القسري وقوله فيبطل المستفاد عن طاعة الى ان يزول فيعود اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال القسري الطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور وانه كما لا تجتمع في الماء حرارة و
برودة بل يكون اذا امتزجتا كيفية متوسطة بين غايتي الحرارة قوله والبرودة الا انه ان مال الى ... وسمي حرارة
وان مال الى ذلك وسمي برودة وان متوسطة بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب فعل الحرارة العارضة والطبيعة
المبردة كذلك بانهما لا تجتمع في الجسم ميلان بل يكون اذا احال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فان سمي بالميل
المنسوب الى القسر وان بالمنسوب الى الطبع وان بعد مهما معا وذلك بحسب فعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل
الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه هو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة فناؤه وعند خلوها
ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا للحيز عند وجود الميل المستفاد عنها حفظه وعند وجود ميل غريب
مجالة افنائه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحصل ليندفع الاشكالات التي يورد في هذا
الموضع كان يقول لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان رميا بقوى ... متساويين في الصعود و
لكان ... حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة الى جهة يتوجه اليها

الطبع

الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يوجه الى الفوق اعني جهة الفوق واما يوجه الى السفل واعني
وبها السطحان والمقصد بينهما ... والحيوانية يكون كل حركة ... جهات كثيرة قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في
حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل البتة لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن
المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان
الطبيعي بحيث ليس يطلب مثله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عدم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع
على الدخنة وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحجر في ذلك ليس
المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي لكونها في مكانها الطبيعي هو
كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا عنها ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ...
من ذلك المكان فاذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصارت مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل
الطبيعي اقوى كان امنع لحصوله عن قبول الميل القسري وكان الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره
بين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض النسبتين فاشار الى الاختلاف الثاني المذكور
ذر نعاوم آنفا مما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم النسبتين كما قررنا
قوله الى الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا ... جملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا
في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة ذو ... مثل ما ومانعه ما فبين انه يتحركها في زمان اطول ولنكن مثل ضعف
من ذلك الميل يقتضي مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة ما في ذي الميل الاول وعدم
الميل فيكون في مثل زمان عادم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتها متساويين في ذي ممانع فيه وعديم ممانع فيه
مساوي الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من نسبة الى مسافة وزمان وجامعين من السرعة والبطؤ فهو لا بهما
اذا تقوى كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين مناسبة ما ... المتحرك بالحد الواحد
من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها الحد اسرع في زمان اقصر والحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع الحد اسرع مسافة اطول والحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة
السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما

بإزاء البطء واعلم أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة وشيئاً من السرعة والبطء تستدعي شيئاً
آخر إلا أن مسافة الحركة يمتنع أن يوجد إلا على بعد تام منها وهي معراة عن موجبه وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً والحركة تنقسم إلى نصف ونصف
وعن مسافة النصف يحدد النصف حالها من السرعة والبطء المتحصل لها بحسب الملاءمة وبسبب عدمها الميل بحسبها ومن
الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة وأما عن النفس فإنه التي مبدأها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما يحدد حالها ملك إذ لا يتعين ثم
بالملاءمة وعدمها فهي تحت ذاتها فكان يحصل في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد مثلاً تنقصها وما لا يحدد بها
ولا يتصور ذلك إلا بعد تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث إنها تفاوت
والعائق إذا فرض على أنها ما أمكن أن يكون لا يمنع أن تشتد تفاوت والميل في ذاته يختلف فالتفاوت الذي تستتبعه الميل وما تبعه
أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بسبب أمر إما خارج عن المحرك أو غير خارج وهو الذي نسميه المعاوق أما الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما تتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن
ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبائعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة
ويلزم منه انتفاء الحركة فلأجل ذلك استدل الحكماء بانتفاء الحركتين بناء على امتناع عدم معاوق خارجي
فيبقى امتناع وجود الخلاء وبناء على وجوب وجود معاوق داخلي فما يسمونه أصل طبيعي في الأجسام التي تجوز
أن تتحرك قسراً أو هو ميل سادس ووجه الاستدلال في المثلث أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة
والبطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة
المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة في أحدهما بإزاء الكثرة في الآخر وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي
أعني القلة بإزاء القلة والكثرة بإزاء الكثرة وإذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً عادم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان
وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر وثالثاً مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة
يقطعها في زمان مساو لزمان عادم المعاوقة ويلزم من ذلك أن يتساوى وجود المعاوقة وعدمها إلا أن يجعل حركة
عادم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو أيضاً محال لما مر فهذا أمور مقاصدهم في هذا الباب وقد اعترض على
ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي
زماناً وبسبب المعاوقة زماناً يستتبعها وأصل المعاوقة ويختص بأحدهما فأول **قوله** فإن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يحصل من ذلك إليه

ولا يلزم

ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحالان المذكوران وأقول الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً إلا بها لو وجدت
لا مع حد من السرعة والبطء فإن زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع الأولى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة
أبطأ وأسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناه لا مع حد منهما هف ولنرجع إلى المتن
فالدعوى المذكورة في الكتاب أن الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر والبرهان أنه لو أمكن فليتحرك مع عدم
مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ الميل ومعاوقة ما
فظاهر أنه يتحركها في زمان أطول ولنأخذ جسماً ثالثاً فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل على نسبة يقتضي أن يقطع في ذلك الزمان
عن ذلك المتحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة ما في ذي الميل الأول وعدم الميل إلى مع وحدة الزمان يكون
نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوي إلى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لأن مع
وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة فيلزم الخلف وأما أن نسبة الزمان فسيذكر من بعد في
أعرض الفاضل الشارح بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوي بما لا يكون كنسبتهما فإن فرض قوة
الجسم تنقسم بانقسامه فليس لكل القوة المؤثرة إنما يحصل عند اجتماع الأجزاء ولا يتوزع على أجزائها لعدم عند التجزئة
وأيضاً فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعية إليه وأعاد ما ذكره بعينه
ثم قال ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعية مبدأ الميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال
فإن قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن أيضاً كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك
أيضاً معاوق لأنه يتحرك في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الأول أن القوى الجسمانية ما يحل في موادها و
ينقسم بانقسامها فيساوي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام
الجملة كالقوى الحيوانية فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً وما نحن فيه من الصنف الأول والاعتراض بالمنع عن التأثير
الصغير عند الانفراد لأنه تسليم بمانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجة وعن الثاني أن الحكماء ما احتاجوا
الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم الذي هو محال في الطبيعية كما
من هو أيضاً من خارجة فإن معاوقة القوام كافية هناك وأما في القسرية فلأن الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام وأما الفلكيات فلا يلزم منها ذلك لما سام الوي **سنذكر** بحجة ليس بعد كرهها أنه ليس زمان لا ينقسم حتى يكون
يقع فيه حركة لا مثل له ولا يكون له نسبة إلى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كما
لا نسبة للنقطة إلى الخط وحينئذ لم كانت حركة عادم الميل واقعة في حركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لأنها

مبنية على الاساس. **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان
لا يكون جسم من الاجسام اعني في ابتداء حدوثه مجردا او اعني ان اسباب خارجة لا يعرى من بعد ان لها اياه وضع او شكل
صار اولى به كالمعرض لكل مدرة لم يتصور مكانها مخصصا لطباعها دون مكان الاول تستغني عن ذاتها ولئن كان للمعونة
من ذاتها ثم لا يسكن مع اختلاف احوالها في مكان طبيعي جزئي يخص بها الا استحقاقا فكذلك فيما يخص
المكان مطلقا ولئن لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه ولئن لم يستحقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان
تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه منزاعا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر
هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجبه ما من
طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذاك ولئن كان لداع غريب عن الاستحقاق فهو احد اللواحق
الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم ولئن كان اتفاقا فلا اتفاق لا حوع ان ستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب
غريبة. **اقول** قد بين ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك واما اوهه الى هذا الموضع لانه
لما ذكر استحقاق الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية فعاد ذكر المثل بعينه عن لما فرغ من ذلك عاد الى
ذكر الاشكال على حكم الاول ويقرب بحث ما في الكتاب انه لو لم يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع
وشكل والوضع بهما ليس بمعنى المقول بل بالمعنى المذكور واما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال او ذلك لان من الجائز ان يخص مجرد الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع
شكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يعرى الجسم فيها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب
ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كان في
المطبوع ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما ينتقل منها الا لسبب يا قل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه البارئ به وذلك كالمعرض
لكل مدرة من الارض او نضر مكانها الجزئي مخصصا لطباعها دون مكان مدرة اخرى ليس عن ذاتها وهو
يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه ولئن كان ذلك بمعونة ذاتها لا ان ذاتها لو لم تكن
قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب تفصيلها من الارض ثم لم يتلك المدرة مع اختلاف احوالها
لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يخص بها لا لاجل استحقاق يقتضيه طبعها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما يخص
كذلك ان يكون المكان المطلوب ولئن لم يكن لكل جسم طبيعيا وهو غير منفك عنه لا لاجل الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب
الامور المذكورة وكذلك الشكل فقد انحل الوهم والتنبيه على الجواب ان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه

من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين وهل يمكنه ان يحكم بانه
لذاته يقتضيهما واما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا شاملا للشكل ولما قال كل جسم ولم
يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية قال واما المحدث
وقد خصه بالذكر لانه يقع الشك اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق يوجبه ما
بعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب
والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي شرط قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى
سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يستطيع له في الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب
اقول الجسم اذا وجد على حال غير واحدة من طباعه محصولة عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة لها تقبل التبدل
فيها من طباعه لا المانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع الممكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه
مثل **قوله** احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب طبعه او لا تجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبة
انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلة تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم ولست ثابتة له
لهما بالنظر الى عللها ما دامت ثابتة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه الممكن انتقال
الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله فاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة
المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول
فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها
ممكنا لا واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل معتمد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه
قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه المفروضة اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون
شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي بعلة والعلة عنها خارجة فالميل في طباعها واجب في ذلك بحسب ما يخرجها من
الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير **اقول** يريد اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات
فقال ليس بعض اجزائه المفروضة لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة المفروضة بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه
وهو محاذاتها له والجملة ان هذا الوضع انما يعرض من امر غريب فاذن ليس هو واجبا بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والعلة عنها
خارجة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل

على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
منع وجوده عند المحدد وجود مبدأ الميل وعدم العائق بل لان علة وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا
ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير في موضع النوبة والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من قبله وهي
ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وسيعلم هذه المقدمة في قولنا وما لا يصح عليه الانحلال ليس
بمركب فمحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتساوي
اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان الذي يكون
بحسب الشيء فقط والذي يكون بحسب الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق
القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به موقوف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير
واعترض الفاضل بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك
عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تساوي اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة تحرك كل مختلفة
عن سابقه لم يكن لها قول الاستدلال بالتساوي بحسبها واورد على اضافات اخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يحل بما
يحقق من الاصول المذكورة واقول ـــــ في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المط
لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما الحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالمنع الوسط يليه انتفاء النتيجتين وانما يستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع
الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا الحكم بوجه العقل ولم يعرف
وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب
ان يكون مانعا عن الاستدلال على سائر الاوضاع لا بسبب وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد قوله واما يعلم
هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب تبدل احوال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا
كان ذلك الجسم اول الاشياء يتحدد بجهته وضعه يتحدد من خارج محيط يعني لم يكن جسم من داخل قوله معناه ما ذكرناه مرارا
وهو ان الوضع المستدل اي معنى الجوهر قوله واما يعلم ان هذه النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون
عند ساكن قوله يبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة بحركته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق

وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتحرك الى شيء من الحركة الى القطب او المركز اذا اتفق الجمع فلا يكون
عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد
الجهات فان تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق قوله ان الجسم القابل للكون
والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم او يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه
يكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم تحركها اقتضى ميلا مستقيما
الى المكان الذي يخصها وان كان في المكان الذي يخصها فقد كان في حال التي لم هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه فحركه نحو جوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد
ففيه ميل مستقيم قوله يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان انهما في جزئيات العناصر
وتقرير المط ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسب الطبيعة النوعية على ما مر وسيجيء ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى
هذه المسألة بنى هذا المط وهي في الاجسام المقتضية للصور المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان
الطبيعي او نحو الوضع المط مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسألة بان نوعي الطبائع
المختلفة لا يقتضي بحسب مخالفتها شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون
احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المط فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته
الاولى الفاسدة غريبا اما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وعليه اوجبه من مكانه بالقسر حتى حصل
هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل
مستقيم والا لكيف تحرك عنه واما قال ـــ نحو جوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل وهذا المتمكن لان هذا المتمكن
بحسب الشخص لم ينتقل بل انتقل بكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم وهم
وتنبيه فان سكنت وقلت يكون ذلك المتمكن لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجب ان يقع عنه
يقع خارج مكانه فان الملصق ليس هو المكان بل الحار قوله الوهم هو ان يقال انه اوجب الانتقال على كل كائن وفاسد

وذلك ليس بواجب لان السكون يمكن ان يقع على وجه لا احتياج فيه الى الاشتغال وهو ان يكون الجسم الكائن فيه يكونه ملاصقا للنوع الذي
صار منه بعد تكونه كالحجر من الماء المماس سطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا احتياج الى الانتقال والثقيلة على
الحيز بان ينتقل الى الاقصى هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ويجاور الشيء عينه فهو لم يكن آنا في ذلك المكان
فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك بان يبقى مكان الاقصى اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة والثاني
المذكور هو بعينه عليها عائد اسان الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان انه لو لم يحدد للجهات لا ميد أتعارفه فيه فلموضعه الطبيعي فلا
ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم بعد الله وبعده الى جسم يكون عنه بل لم يكن له
كون وفساد بمعنى عدم والله وهذا فانه لا يتحرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده
بهذه الاشياء مستملة على مثلين احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستديرة
ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعن غيره بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء ان الحركة المستقيمة وصرفا عنه ان المستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان
الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا
يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة
انما لا تقتضي امرين بالنظر اليها ما تحت اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء
واحد بعينه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء اخر غير
ما اقتضاه اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا
عن صاحبه وقد يوجد معه والنص في الامكنة بمكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استند احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبداهما
شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا ميد أتعارفه فيه فلموضعه الطبيعي ولفظ النص في قوله وقد بان انه
يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان محدد
الجهات موجود اما لكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا ينقلب الى شيء آخر

سكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليهم فالـــ بل لم كان كون وفساد بمعنى عدم الله والعائدة فيه ان الكون
والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء اعني اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير
ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى
على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستلزمان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لان
قوله لا يكون ولانه قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز
عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد
الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء تشبهه بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما انفصال خروج
الجسم عن مكانه او تخلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله
استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع
سائر الاستحالات الاسي بامتناع الحركة المستقيمة في الظاهر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
في كلامه بالعرض والعرض ان اذهب المسائل الستة على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
ويلتبس من ذلك ان اول الحركة الازلية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد تحت الصور النوعية والخرق
والالتيام تحت الصور الجسمية عند القائلين بها اقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع
وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي
الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السموات والارض
ثم شرع الشيخ لذلك بيبين الاجسام التي قبلنا تحدد فيها قوى منها تحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع
والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة اقول لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على
العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد حالة عن احساسها وهي
اوائل الملموسات وسم العنصر بالتعيين لانه احال بيان ذلك على الاستقرار واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله
الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله تحدث فيها اي يدرك بالاعتبار والاستقرار وقوله قوى منها نحو الفعل فالقوى قد مر انها
مبادي التغير او من حيث هي مبادي فانها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وانها نحو الفعل هي التي تجعل
موضوعاتها معدا للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوى التي نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعاتها

معد للنائية وفي شيء آخر وهي مبدأ للتغير والقوى المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدًا قوله وفي شيء آخر وهي مبدأ
للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما الحرارة كيفية من شأنها إحداث الخفة والتحليل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات أي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال
وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب إلى أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة لأن تعريفها لا يمكن أن يستعمل
إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها لا تدل شيء منها على ماهياتها الحقيقية فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها و
ذلك هو الحق وأما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية نفاذة حادة لطيفة يحدث في الاتصال تفرقًا كثير العدد متقارب
الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وأما التخدير فقال هو مبرد للعضو بحيث يصير جوهر
الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه باردًا في مزاجه غليظًا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويحيل مزاج العضو كذلك
فلا ينفعل بأثر القوى النفسانية وظاهر أن هذه الكيفية فعلية لأن اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف
ولأن التخدير يفعل ما يفعله بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ
الكيفيات المنسوبة إلى الحرارة والبرودة في بابهما بالقياس إلى سائر ما نسبتهما عليهما وأما الطعوم فقد قيل إنها تسعة الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما
في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الأزدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب وأما الروائح فكثيرة
بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعًا فعليتان لأن انفعال قوتي الذوق والشم عنهما والتأثير في
طبائع الممتزجات تحقق إسناد الجميع إلى الكيفيات الأول وإنما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل
ومثل الطعوم والروائح لأن التفاهة من الطعوم لا يحس بها أثر ما في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لأنها غير منحصرة

قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
والسلاسة [...] قسم الانفعال إلى السريع والبطيء لئلا يشكل في الصلابة وأمثالها في إسنادها إلى الانفعال
لأنها إنما لا تنفعل موضوعة بل إنما تنفعل بطيئًا والرطوبة قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التفرق
والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفًا لها لأنه لو أراد التعريف لذكره أولًا كتعريف الحرارة
والبرودة بل الشيخ فسر لهم الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء
ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة
الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هي الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن

يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بإيراد
المعارضة والمناقضات لا عبارة وأما اللين فقال إنه كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون لها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرًا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
ما يقابلها وقال الفاضل قيل اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلا فهناك أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني الشكل
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين إلا الأخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك أيضًا ثلاثة الأول
عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليست الصلابة هي المقاومة وليست الصلابة هي المقاومة لأن
قوله المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع
حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدًا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر هذا هو الذي
ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأولى الرطوبة واليبوسة بينهما
من حيث المهيئة إلى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما الفعل بينهما
عند تصور جمعهما وأما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه
بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لأنها غير إضافية وسهولة
التشكل إضافية وإنها إنما تفسر بها على ضرب من التجوز وأيضًا اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه
إطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد
قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى
ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير
باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر أن هذه الأربعة تنتمي إلى الرطوبة واليبوسة وبهما
يتصفان بكون الشيء معدًا نحو انفعال ما قوله ثم إذا قست واحدات التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى
الفعالة إلا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يسمى بالقياس إلى الحار وسيحي بالقياس إلى البارد واعلم هذا
أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسمًا يوجد عديم المحسوسة مثلا لكونه ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتسبًا
إلى الحرارة والبرودة مثل اللذع أو التخدير وكذلك الحال في الهيئة المعدة إلى الانفعال فإن النفس يلزم أجسام
العالم أن ليس لها رطوبة أو يبوسة لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل عن مانعه فيكون

رطبة او يابسة فيكون يابسة واما الذين لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرهم من الاجسام واما سائر ما فيه ذلك فقد يعرى عنه جسم او
يسمى الهاء من اسماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الاجسام المبصرة والمسموعة
والمسموعة والمذوقة والمشموم وذلك لان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء
ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا
عما تدركه من تلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط والا فقد تخلو الحواس عن تلك المسامع ولا تخلو عن
اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات الباقي والاستواء فيصار انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما
جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية انما
لم تخلو هذه الاجسام عنهما واما انه يسمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت الكيفيات اوائل الملموسات وهي
التي بها تفعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد
من قوله اما الذين لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات قال فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في
البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و
بعضها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبعية اعتبارات منها انها اسطقسات ومنها انها لما كان يحصل بتصادمها
عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سببا
التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها الطبيعية وما يجري مجراها ويستدل بذلك
عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقيل جاد في ذلك كلام الفاضل الى بصر الفاراني
فانه قال انه مختص بمعرفة مسائل بهذه العناصر والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه
هو الماء والحاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فيقول في نسخة قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه
الاجسام لا تخلو عن كيفيتين احداهما فعلية والاخرى انفعالية وبان الحصر بان الكيفيات الاربع التي بها تحت الاول
الممكنة مشهور لكن لما كان اتيان بعض الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح
به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق
في البحث اقتصر على الاستدلال بالاشهر فيه من هذه الكيفيات واوجد الفعليين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا
من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليين في الباقيين اظهر منهما فاسند كل واحد من هذه اليها وقد اتى
النار فيه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية يشتد ويضعف لا صورة مقوم لجوهرها التي لا تختلف واشتد

بقوله الطبيعة الى مصدر تلك الحرارة اعني الصور النوعية وأورد لفظة في صيغة يدل على مساواة طرفيها لعلم ان هذا
القول مجرى للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في البقية الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود
لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح واما قال بطبعه
في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه فيهما قال واما احتاج
هذا الى هذا التقييد لانه اراد بعدم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وبعدم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه
الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهب الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة وزاد عليه
الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة فيه فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة
الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف ولان كان الاحساس
ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد واما الميعان فان كان هو السيلان فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة الشكل فالمائع هو الهواء ثم الارض والنار
اولى به من الكل لانه الاسخن والطف وارق من الماء وان كان سهولة الشكل الا ان الهواء والقوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم
البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اجزاء الاجرام في الطبقة الاولى هو النار وابردها هو الهواء واشدها ميعانا هو الهواء
ولم ينازعه في ذلك من يراعيه الا الفاضل ان استدلال ذلك بانا لو اعرضنا عنهما واطلقنا القول فيه في الشفاء قال والهواء
بالقياس الى الماء حار لطيف بنسبته الى الماء اذا سخن ويلطف اقول لما وقع من تعريف الكيفيات الظاهرة وبعضها اراد ان
اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها
وراعى الترتيب المذكور فاستدل اولا على حرارة الهواء انما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه
بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكنه ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها
الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يصير اذا سخن ويلطف اي تحلل ويصير بخارا ويتصاعد في حيز
لا يكون هواء لان ذلك لا يكون الا وهو والبخار هواء اصغر ما فيه كثيرة مختلطة بالهواء وجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف
ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قال والارض اذا تحللت وطباعها
ولم يسخن بعلة بردت اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة الكواكب المسخنات

السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله وإذا احتدت النار وفارقها شيء منها تكون منها أجسام صلبة أرضية تعد فيها السحاب
الصاعقة أقول يريد إثبات شوبة النار واستدل عليها بالصاعقة وبما يقال بها أنه يتولد من أجسام نارية فارقها السخونة
وصارت لأجل استيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لأنه قد قال في بعض أقواله إنها تتولد من الأدخنة والأبخرة
المتصعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء
أرضية صغار أكسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء وهذا أظهر قوله في الصاعقة وإذا انفصل أكثر ما يكون
الصواعق على ما يحكى السحب ينبه الحديد والنحاس والحجارة فلو كانت مادتها النار لما احتملت هذه الأحلاف (?)
بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة المشبهة بمواد هذه الأجسام في معادنها قوله فهذه الأربعة مختلفة الصور
ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء أقول لما بين
كيفيات هذه الأجسام شرع في بيان صورها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين
مصادرها ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى بإسناد اقتضائها للأمكنة المختلفة على ما سبق إلى اختلاف الصور وهو مبنية (?)
بهذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحا وإنما استند اقتضاؤها للأمكنة المختلفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلال
على اختلاف الأمكنة والمراد بجانبي العناصر المتجاورة تكون بسبب لكن الشيخ اقتصر منها على تلك هي صعود النار من جز الهواء
ونزول الماء منه وصعود الهواء من جز الماء ونزل هبوط الأرض من جز الماء وصعود الماء من جز الأرض وهما أيضا ظاهران
وهبوط الهواء من جز النار وهو خفي قوله وذلك في الأطراف أظهر أقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد
الجسم الذي مكانه الطبيعي فيه وذلك لأن المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقة فلذلك يكون طلب الأمكنة
الطبيعية والهرب عن الغريبة في الأطراف أظهر قوله من طلب الهواء طفوا فوق الماء لضغطه بعد الماء إياه
مجتمعا تحته مثلا إلا بالطبع كذلك لأن الأكثر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا والقسري يكون بالصدم هذا وكذلك الحال
في الحركات الأخر أقول لما كانت الحجة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور
مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يبين إلا في الجزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل أن يقال حركات
العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع بل بالقسر إما بجذب ما تتحرك إليها أو دفع ما تتحرك منها كان من الواجب إبطال
هذا الاحتمال والدليل على بطلانه أن الحركة الطبيعية للجسم الأكبر يكون أسرع منها للأصغر والقسرية بخلافها وذلك لأن الأكبر يكون أقوى طبعا
فهو أشد ميلا وأقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بأن الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فهي إذن إنما تتحرك

بالطبع

95

بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بأن الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه مجتمعا تحته مثلا إياه لأن قوما
ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الأثقل يسبق الأخف فيضغطه ويدفعه إلى فوق ولذلك يطفو الأخف
فوقه وأصحابه عليهم تعين إبطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء أشار إلى
الباقية بقوله وكذلك في الحركات الأخر قوله قد يبرد الإناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء كلما نقطه مدا إلى أي حد
شئت ولا يكون ليس إلا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح فهو إذن هواء استحال ماء وكذلك
قد يكون صحوا في قلل الجبال فيصير البرد هواءها فيجمد سحابا ثم تنشؤ المياه من موضع ما ولا انعقاد بخار متصعد ثم ترى
ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود أقول يريد إثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها
في الهيولى فقوله تعرف الأجسام بصورها لا يقع في زمان لأن الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى
فسادا وكونا كما مر وتعريفها بكيفياتها يقع في زمان لأنها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون إنما يقع
بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يعرض هذا التغير بين كل واحد منها
وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر والحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أولا
هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فإن الأطراف لا يكون بين الأطراف إلا بعد تكونها أوساطا أعني
لا يكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة يكون بين العناصر المتجاورة يقع بينها ثلاثة
ازدواجات أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فإذن الأنواع الأولى ستة وهي بسائط وأربعة من الباقية مركبة من بسيطين وهي
تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلاثة بسائط وهما تكون الأرض من النار
وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل
على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهورا لكثرة المشاهدة فإن انفصال الأبخرة عن
الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فإن قيل البخار مشتمل على أجزاء مائية قلنا
نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم يكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة
هذا النوع لم يذكره الشيخ واقتصر على نوع واحد من النوع المعاكس يكفي في إثبات كون الهيولى مشتركة وأنه يدل على
جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذه الازدواجات على نوع واحد وهو أن يكون الهواء ماء فاستشهد عليه
بشيئين أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد وأشار بقوله قد يبرد الإناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء

وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل انما يجتمع من الهواء المتلطف على ما ذهب
اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او من ترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء
المتلطف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء اكثر من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعد
عند فرط حرارة هوائه ولا سيما المجاور للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم اجتماعها اشياء انما بعد ذلك الاجزاء اذا
تواتر حدوث الندى بعد مسحه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما ثانيها
فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما ثالثا فلانه يجب حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلها وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء التي مع ان ذلك يقتضي ان تلك الاجزاء الصغيرة
مع شدة حرارة الهواء انما لا يمكن ان تجري في حجم كبير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد
اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمحى من الاناء ما حدث عليه وبكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما
نقطته الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كان برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل
ذلك الهواء ماء ولا محالة بسبيل المناخ وبعضه هواء او يصير ابعضه ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس
كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء للصلابة لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا
وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا اتى عليه الهواء المتكيف اشتد تكيفه بها وما اشتد تكيف غيره ولذلك ربما
يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء
المتكيف والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المتلطف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء اما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يترشح الندى من شيء مما في
داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد حيث لا يمكن فيه ماء بل يشتد وجود الجمد الذي يتحلل بعد و
الثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانا
نوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح مقدارا دالا على انه لم يمنع وجود
الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى
ذلك ايضا بقوله ولا يكون على الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء
استحال ماء والاستشهاد الثالث بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع
من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم زوال ذلك السحاب بالجملة دفعة في الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله

وكذلك

وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيصير الصحو هواء انما الى قوله ثم يعود ويريد بالصحو البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال
صاحب الصحاح برد تصير السماء والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل
المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان هذه الانية للهواء
ليس اعظم من هذه الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب
اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فعند نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو
ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يفنى الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض انما يتوجه
لو ادعينا ان ذلك لازم ما لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط تفيد ان يكون ولا ان المانع اما عن
ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد
عند حصول برودة تامة انا ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيما نلت ذلك ليس
شاهدوا عن علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا لكانا اذا حصلت البرودة ولم يحصل الكون و
الفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه
بامكان وجودهما قوله وقد تحلل النار بالنفاخات من غبار لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول
اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة يضمحل في الهواء على
ما شاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تحلل النار بالنفاخات
من غبار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما شاهد من اول ذلك قوله
وقد تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية بسرعة حجارة
صلبة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض قبلها هو في سركه وبها هو الازدواج الثالث وهو بين الماء
والارض قد انصرف صيرورة الارض ماء فقال وقد تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
بتحليلات الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق وما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها
بالماء كما شاهد في الاجزاء الارضية التي المحرقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
تحت مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية بسرعة حجارة صلدة وذلك يشاهد
في بعض المياه الذي تنعقد حجرا بعد وجهان منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا فالقياس
الهادم لسابقه قوله فلا وصلة بالحكم الاول لاتمام ازدواج واحد لا يبح المط من الجمع وهو كون العناصر قابلة
لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي

ذكره الفاضل الشارح مما اقتبسه من كتب بعض اصحابه ان بلغ التغير المشاهد يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثل الهواء
الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
فلم يبق الا انه يعصي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا اشتمل على هذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال التي للعنصر الاول دال على حدوث صورة تستحفظها **اشارة**
وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يسم بها عدة ذوات الحركات
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يحتوي من جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل
ليس بمطلق كالماء **اقول** قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم
ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكر بالاسم الاسد الاولى علما بها من حيث الكون و
الفساد والتركيب والتحليل يعني ان يكون باعتبار الفعل والانفعال ولذلك الاسد الاولى علما بها من حيث انها اركان يعني ان يكون
باعتبار امكنتها فلما ذكر الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فشرع في هذا الفصل حال امكنتها في النضد
والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة ولذلك العالم يسم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اركان الكون والفساد اشارة في
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله فبالحري ان يسم بها عدة ذوات الحركات
المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يحتوي من جهة فوق كالنار اشارة الى
الحصر وقوله ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع
واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه
ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقف طبعه ان يقف طبعا بحركته فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في
ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو
فوق الاجزاء كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون بالقسر الحركتان
مضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني
الذي اذا قيس الى النار بعينها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من
الاول وليس به فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح واما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون مساوية للقسمين المذكورين فان

الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان
الاولى في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف
مطلق واحتاج حينئذ الى بيان انهما ليسا اثنين على ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله**
وان اتفقت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات
وتتركب منها واشارة الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من
الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هي بيان حصر
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وشكك الفاضل الشارح في مثل الهواء
بعدم الاحساس والتمثيل بان الجزء الذي وضعناه بالحجة احساسا لنا ليس يقوى لان الجزء المفصول من كل الارض فالمثل
فيه موجود فيه بالفعل والهواء متصل بكله فالمثل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء
فيحرج مثله الى الفعل ويحس به واستعداده لذلك **قوله** الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونه مغمورا في الاجزاء
الارضية والمائية ليس يقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس يقع على ما يشار اليه والكاره وجود النار في المركبات بانها لا بد
عن الاجزاء الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا سكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
لقبول غيرها لانه ليس على ما يحتاج الى المعد كاشتعال السمع وغيرها اذ اصار عاليا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول
النارية اقوى **تنبيه** هذه تختلف منها ما يختلف بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو صور مختلفة من المعدنيات و
النبات والحيوان لاجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات منها ذو
صورة لا نفس له وتسمى معدنيات وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له
وتسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى حيوانا و
جميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في
المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة
الا ان يصدر من الحيوان ما يصدر عن النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس للانواع
لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اشخاص الانواع ولا ما لا يحصى من الاصناف ولا ما لا يحصى من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الحكمة
فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما ستعرف موجد واحدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات

فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي الصور الاربع النوعية التي بحسبها
مواد المركبات كلها والاختلاف ليس بسبب هذه الصور بعينها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو
اذن بحسب احوالها التي في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة
وقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير
المتناهية من اسباب اختلاف المركبات فقوله بهذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلو منها ما يخلو اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها الى نسب مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات وقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان
الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلق يقال للهيئة العارضة
للجسم بحسب اللون والشكل وقد يقال للكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئة التي هي الصور النوعية وقوله
نحو المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة ولكل جنس منها مزاج جنسي له
عرض بين حدين لا يتجاوز ذلك الجنس المتجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على
الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى
بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما سلبت الكيفية و
انحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء المسخن او الذي يحمل عليه الجمود والتصعيد ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض ش يريد ان يفرق بين الصور التي هي
الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما مر في
النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلث حجج اثنان منها الحجة الاولى قوله وربما
سلبت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء المسخن وهذا يدل الكيفية الفعلية او الذي يحمل عليه الجمود والتصعيد
وهذا يدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فان المسألة عن المحفوظة في الاحوال وقال
الفاضل الشارح ان النار لا تتعرى عن الحرارة عنها ولا الهواء والارض عن البرد والتصعيد والجمود عنهما
حكم بذلك مطلقا غير مسلم ولو قيد الحكم بحال انبساطها فمسلم وهو لا يقدح فيما قال الشيخ لان انسلاب الشيء

98

كيفيته ما حال انبساطه لا يدل على انسلابه اياها حال التركيب وقول الشيخ ربما سلبت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكماً
كلياً بل انما حكم في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان الماء لا يكون اشد مائية من ماء وحاراً
يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في المقوم
ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها وان لم يزل القدر وما وراء ذلك لم يكن الاشتداد
في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد
بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد
بطلت الاولى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الذي حالة غير قارة يتبدل نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر او بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن
ويتحد جميعها على ذلك المحل المقوم دونها حيث هو موضع تلك التجددات التي غايته ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى
بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد
المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات فاما الحال الذي يبدل
هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالين لامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو والحجة الثالثة
وهي اعم من الاولى وليس يشتمل على فرق بين الصور والاعراض بحسب المباينة هي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وانف
فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الجهة ش قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول
للحركات والسكونات التي تكون بالطبع ذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المبدئية والصفة التي تكون الاشتداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات
وهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها
مبادي للمنفعلات عنها قوى قوله واذا امتزجت تعدد قواها والامزاج قال الشيخ في الشفاء
لكن قوما قد اخترعوا في هذا زمانا مذهباً غريباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة

وصورة واحدة ومنهم من جعل تلك الصورة أمرًا متوسطًا بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات فقوله (بينهما)
لم تبق موادها على صرافتها إشارة إلى إبطال ذلك المذهب والحجة عليه أنه لا مزاج حينئذ بل هو فساد لها وكون للمزاج إنما يكون عند بقاء
الممتزجات بأعيانها قوله بل استحال في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن موادها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطًا ما في حد ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر إذا امتزجت و
تفاعلت فلا يمكن أن ينفعل كل واحد منها في الآخر حين ما يفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان مقدمًا على الانفعال
صار الغالب مغلوبًا عن مغلوبه وإن كان متأخرًا صار المغلوب غالبًا على غالبه وإن حصلا معًا كان الشيء الواحد غالبًا
مغلوبًا معًا من شيء واحد وكلها محال فإذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لأن الانفعال
في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها إذ المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس بل إنما تنكسر الصورة وتنكسر
الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل منها كيفية متوسطة تسمى بردًا
بالقياس إلى حارها وتسمى حرًا بالقياس إلى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتشابه الجمع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها إشارة إلى حركة الاستقصات في الكيفيات لأن الكيفية بعينها لا تتحرك فلا
تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة أي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على
الحقيقي الذي يكون بين شيئين غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولًا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد
انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معًا وقوله متفاعلة فيها أي
الاستحالة تكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطًا ما أي إذا كان الحار مثلًا عشرة
أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية
متوسطة على الإطلاق إنما بل توسطًا ما وقوله في حد ما متشابهة في أجزائه وفي بعض النسخ متشابهة في أجزائها أي في حد من
الحدود التي لا نهاية بين الأطراف وذلك الحد تكون متشابهًا في أجزاء الاستقصات أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون
متشابهة فيكون جزء الماء البارد كجزء الماء المائي وهذا إشارة إلى الكيفيات وقال الفاضل الشارح إن المزاج مبني
على إثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها إلا في الحار والبارد أولًا وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ثبت
في معادن الهواء وجمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيهما وههنا بحث
وهو أنه ثبت أن الحكماء يقولون إن الصور إنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعل الصور فاعلة و
الكيفيات منفعلة فقد ناقض كلامهم بوجهين أحدهما أنه جعل الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني

أنهم

أنه جعل الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وأيضًا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان
ذلك أن الصورة النارية مثلًا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت
المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وإن امتزج الماء بها أثرت هي أيضًا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء
البارد بتسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها انتقاص برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية
عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت أيضًا صورة المائية في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على أن الصورة إنما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد وانفعلت
مادة البارد من الحار كما تنفعل مادة الحار من البرودة فإن لم يكن هناك صورة مسخنة فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة
بتوسط الكيفية وأن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول إن الاستحالة في
الكيف أيضًا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلة ولا نبطل أنه برد بل فشت فيه أجزاء
جمدية مثلًا فليس لم مضى أن القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة
الأركان وهو أيضًا مبني على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثير كما هو مسكون
هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معًا كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط فإنهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد منها شيء صرف وإنما هي مختلطة من تلك الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعية وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامنًا
فيها فعلت ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبًا غائبًا لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزًا فيصير مغلوبًا
وغائبًا بعد ما كان غالبًا ظاهرًا وبإزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره
فيه كالماء مثلًا فإنه إنما يسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان في
أن الماء مثلًا لم يستحل حارًا لكن الحار يخالطه ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى أنها وردت عليه من خارجه وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئًا
آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإن القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما وقدم الرأي الأخير لأنه أشبه بالحكمة فقرر أولًا مذهبهم وهو ظ ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل
على ذلك بجملة أمور من المشاهدات **قوله** فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حتى يحمى عن غير
وصول نارية غريبة إليه هذا أول الشواهد لأنه وهو الأشد لا لحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يفعله أحد

العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار عنه يمكن تعودها في المستحصف والمخلخل هو الشيء اليابس الصلب الذي عناصره مثله عسفه
كخشبين يابسين فإن المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يعلم علته الأرضية والمخلخل هو الذي تخلخل قوامه بالقسر رقيقا
متخلخلا كالهواء الكثير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول فيه فإنه يسخن لا محالة وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل
فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة أيضا والمستحصف هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا
شديدا فإنه يسخن أيضا قوله واعتدال السخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاحتكاك يعود ما يسخن بالعفونة
عليه ونوامه وهذا استدلال ثان وهو قوله المانعين المتساويين إذا تحاكا في آنائين أحدهما مستحصف أي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل أي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان
السخن يعود النار دفعها في المانع لوجب أن يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على أن الهواء من سهولة النفوذ دون
الآخر وليس الأمر كذلك قوله وهذا الإملاء من مصموم يعدم منع اللاع في السخن لمنع الصبغ ودفعه وفي بعض النسخ
ممنع الفساد إذ كان لا يخرج منه شيء بعد حين يخلف مكانه فإن بعد حمام القارورة سد إذا وقدامها ما يوضع
في فمها وهذا استدلال ثالث وهو قوله إملاء الآناء المصموم يحتمل على بعد ذلك المذهب لأن منع عن سخن ما فيه سخنا
بالغا لامتناع دخول شيء بعده الانعدو ومن شيء عنه إذا انسد إذا خرج وليس كذلك قوله واعتدال القمقم الصياح
وهذا استدلال رابع وهو قوله القمقمة إذا ملئت ماء وسد رأسها سدا محكما ووضعت على نار فوقه فإنها تنشق بعد
صيرورة الكرماء ما نارا وتصيح صيحة عظيمة ما له شيء عنها الدواء وهي حيل المحاربين بحدوث السخونة والنار داخلها
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بما دل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر إلى ما بال الجمد يبرد ما فوقه
والنار دون أن هو أنه لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو قوله الجمد يبرد ما يوضع فوقه والأجزاء الباردة لا تصعد
بالطبع ولا قاسر هناك قادر هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح لأن الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد
بالطبع مردود لأنه يقتضي أن يبرد ما يلم عن وضع على الجمد مثل برده وهم وتنبيه أو لعلك تقول إن البارد
كامنة في الحك والخصخصة عن تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الثاني وهو القول بالكمون والبروز أما القصر على
الحك والخصخصة لأن كون النار فيما يعلم علته النار بالطبع أمر وقال الفاضل الشارح وذلك لأنهم لم يقولوا الهواء
حار بالطبع وما في المتخلخلة يقتضيه بما يخالطه من الماء والأرض حتى يظهر كنفسه ولا يلزم على ذلك استحالة قوله
فهل يمكنك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة العصا فيها مخلفه لغيبة منها فاشية في ظاهر الحجر وباطنه
ويحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الجسم النارية إلا الباقي فيه عند التحجر لكان
لا يمكنك أن تصدق بكمونه لكونها الأجزاء ترض ولا تسحق ولا المتخففه تلمس ولا تنظر فكيف ولو كان هناك كمون أو بروز لكان

 105

أكثر الكامن بروز فارق ثم الكلام بعد هذا طويل قوله على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العصا منها
ما ينفصل ويبقى في ظاهر حجرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون عند تجرده أيا ما
وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا
إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في العصا إلا النار الباقية بعد التجمر لا يمنع
التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الأجزاء الأرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن يصدق بوجود جميع تلك
النارية التي تنفصل عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل أنه لا يطال نحو
احتجاجات أصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانا كثيرة لكن لما كان فيما أورده كفاية
كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأدوية كالفرفيون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية
التي فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز أن يكون هناك مثله فإن قيل الحس فيها أجزاء نارية لكنها
تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الأطباء والجواب
أن الأجزاء النارية التي في الفرفيون مما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالامتزاج فإن قالوا إن مثله بانضمامها هنهنا والآن
لا يهمهم ملم تكملة اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها إنما تكون لها إذا علقت شيئا أرضيا يشتعل بالضوء
عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر فربما
النار المرئية ليست بسيطة فالبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلها وقد قيد بقوله الساترة
لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الأجزاء الأرضية
عنها بالضوء فثبت بذلك على النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك بأن النار القوية الممكنة
من الاستحالة التامة للأجزاء الأرضية كما في أصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها إنما تكون شفافة تنفذ البصر
فيها عدمه الظل عن سائره لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل أي لرأس الشعلة قوله وربما كان انفراج
وتجمد وانعسار أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول إن السقف للانحسار وخلافه لا يستعد الصنوبرية
مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقول لعل السقف وعدم الظل في أصول الشعل كما
لا انحسار أجزاء النار فيها هناك وعدم السقف والظل فيما فوقه لانكسارها واجتماعها وذلك لأن شكل الشعلة
يكون في الأكثر مخروطا صنوبريا فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله
كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج رأس الشعلة وتجمده أعظم وانحساره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك

الكثر

يكون السقف وعدم الطلوع في الاصل دون الركام قوله فمن بين هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء وهذا اخر
اللمحة لما مضى قوله واذا اشتعل اللهيب النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة بان تشتعل قطن الها طفت
المتحلل الناس المتصعد لانكسار الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض لما يعلوه البخار لان النار اكثر حفظا للكيفية
الفعلية اشد اذا طافها الذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل البعيدة عن مجاورة الماء والارض ومخالطة
الحر بهما وقريبة من النار اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرئي الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالة الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة بطن
انها طفئت وليس كذلك طفوء قوله ولعل ذلك من اسباب طفوء احيانا عندنا وهو كالفاسخة فلان تنور
سعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيخ يستعمل سطعى قوله والاشبه اكثر الشبه ان ذلك عند انا استحالة
النار به هواء والفصال الكثافة الارضية حاملا الذي كلما قويت النار قلّ لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم
سوم تكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة وذلك ان النار تكون في الاكثر ضعيفة لاحالة اجزاء الدخان هواء فيستحيل
وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة
بحث النوع للعرض ومناسبة بحسب الحس الكلام كان في المركبات تتبعها الى المزاج وانجرّ الى ابطال المذاهب المخالفة
لذلك فهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان
مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والعرض
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها قوله اشارة الى حكمة الصانع
في تخليق اصول ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال الاخرج الانواع عن الكمال وجعل
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره النفس الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول و
اظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد من الاعتدال سببا لكل نوع كان
ابعد من الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات
الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اول المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود وقوله ليستوكره النفس الناطقة استعارة لطيفة شبهه على تجرد النفس وجعل نسبتها الى
المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية شبيهة بها الى

عندنا صح

شبيهة

كان الشبه

١٠١

مبدأها الواحد وتشبهها بالشيخ لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الناطقة مبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد
لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ليس وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل بل بذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي يجعله لونا
واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل للشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء ليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات يحتاجه معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله و
اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية تشهد بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واقربها عن الاعتدال
القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول ان كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليس فيها من الاعتدال العلة الجزئية المشتمل عليها والصناعات
الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصور الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تنبعث اولا من التجويف الايسر للقلب وهي جسم لطيف بخاري اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفوس بحاجة
بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخص والنوعي والى عضو يحصر تلك الارواح ويعدها عن التفرق وهو القلب ثم الى
عضو يعدّ بها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فمن جمع ذلك البحث على التفصيل المذكور في كتب الطب وهذا و
امثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في النفس الارضية
والسماوية اما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى ما المعنى المشترك
قوله كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مرّ بيانه واما الجسم هاهنا فيعني الجسم لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو انه يقول بعد
قوله الجسم الطبيعي آلي ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وعن توسطها ما يصدر من
افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل
النفس السماوية هو انه يقول بعد قوله الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتعاقبان تعقلا كلما حاصلا بالفعل قوله ارجع
الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا
تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته

في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة الهيئة والعقل وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها
ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها ش يريد لما نبه
على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل للإدراك وغير كامله الذي يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة كالنائم وإما بالحواس
الباطنة والظاهرة جميعاً كالسكران أشار أنه لم يكن له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة
للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً واشترط أنه صحيح العقل لئلا يكون لذاته
وكونه صحيح الهيئة لئلا يكون به مرض فيدرك حالاً لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر أجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي ولا تتلامس أعضاؤه
لئلا يحس بأعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام أي غير محسوس بكيفية غريبة من حر أو برد يقال يوم
طلق وليلة طلقة إذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وإنما اشترط كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشيء خارج عن جسده البتة فالإنسان
في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسماً ذا أبعاد وحواسه وقواه وكالأشياء
الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر
أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان من قول الفاضل الشارح لم يبين أن هذه
القضية أولية أو برهانية ثم حكم عليها بأنها برهانية ثم بحث في إقامة البرهان عليها ثم نسبه إلى أنه غلط كلها لا فائدة
في الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة
أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط
ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط فبقي
أن يكون بمشاعرك أو باطنك بلا وسط ثم انظر ش يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير
نفسه ولا بوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الإدراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ
بالمدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ولما
ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره وبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بوسط شيء آخر لأن المدرك في
ذلك الفرض كان غافلاً عما يغايره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا توسط وعلى وجه لا يتصور
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة تنبيه أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من إهابك لا فإنك لو انسلخت
عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أو هو ما تدركه بلمسك وليس أيضاً إلا ظواهر أعضائك لا فإن حالها ما سلف مع
أن ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو

دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ش يريد أن يبين أن نفس الإنسان غير محسوسة
فبحث عن المدرك وقسمه إلى ما يكون إما محسوساً أو غير محسوس ولما كان محسوساً فهو إما جزء من البدن أو كله وإن كان جزءه
فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها فهذه أربعة أقسام ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن
بوجهين أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركاً لذاته والثاني أن ظواهر البدن لا
يدرك إلا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما يدركه الحواس مع أنه مدرك لذاته وأبطل أن يكون
المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنها لا يدرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه
التشريح وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل أجزائه وبأن
إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره
فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وأفراداً التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك لكونها غير ضرورية في الإدراك
كونه مدركاً لذاته فظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم وهم وتنبيه ولعلك
تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك وفي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك وأما بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً
هو ذاتك بعينها وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الوهم
قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به ش إثبات الإنسان الشيء وجوده قد يكون بعلته كما في برهان لم وقد يكون
بمعلوله كما في الدليل وتوهم الإنسان أنه يمكن أن يثبت ذاته بفعله فإن وجوده لا يظهر له وجود علته فإن ذهب ذاهب إلى
إثباته بمعلوله الذي هو أفعاله وآثاره فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا
الموضع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته ووجه عام وهو أن الفعل إما أن يؤخذ من حيث هو فعل ما
من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته وإما أن يؤخذ من حيث هو
فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل
على الفاعل المستدل لا يأخذ ما لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو فإذن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال
التي قلت كلام الشيخ في هذه الفصول لا يطول ومن اختصاره يحتج على أن ذات الإنسان ليست جزءاً من أعضائه فعال الإنسان

عالم بتسويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي فرع
الشيخ تقسيمه عن قضية ان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكيف ما يجعلونه عبارة عن
ذلك فهو عبارة عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة
فلا مغايرة وان اراد بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها ويتعجب من هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذه الكلمة ويتجاهل كثيرا من
المواضع تعريضا بتمام الجهال قوله الانسان هو ما يحرك الانسان شيء غير جسميته التي تغيره وغير مزاج جسميته الذي يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بل في نفس حركته يريد ان يثبت للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه ما اخذ
او هو الوجه الذي يثبت صور سائر الانواع وهو انا نقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها اشياء
غير المواد وهي من حيث كذلك مبادئ الفصول المنوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع ثم الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة مكيفا بها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
اماكنها المختلفة والصورة التي يتصف بها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها جميع الافعال السابقة كلها مع النطق
وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما
لا من حيث انها المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما مر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان
الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيل فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على
الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها الثقل والكسل ثم حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة
والبطوء فالاول كما في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه بجهة الحركة الارادية الى
الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اولى والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة

الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر قوله في نفس حركته بالرعشة
فان الانسان يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركبت الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل من
حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحركا مثلا الى
جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا
والنص عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة
يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال
الهوي قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشيء ويستحيل عند لقاء الضد يكيف
بمثله وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية كما مر ولا المزاج فانها كيفية ما
لا تنفعل عما توافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما
يخالفها فلا يبقى معها موجودة فكيف يتم المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة عن نفس الانسان هي المزاج وكيف علة الالتئام وحافظة قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وبهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا
استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وقوله المزاج كائن انما يحدث بين استقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج وتتم بعد
الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج الى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
ولا يتفرق بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المتمم الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف علة الالتئام وحافظه
قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف علة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المتمم الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ
وهن بالامراض المهلكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله
باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو السر الذي صار المركب به انسانا قوله
فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنكم
بدنك ثم هذه النتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس وللناس

كونه صورة وكان كل صورة جوهراً صح انه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء البدن ثم في البدن وانما
كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء
الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة النباتية وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع
البدن واما اختيار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني
لهذا الفصل ولم يذكر المنطق لان ماهيته غير بينة الى الآن واما وقع الى الاستدلال ان المزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يورد
على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان الله هو فعال الكل فلم لا يجوز ان المركبات انما تستعد لقبول صور هي مبداً لها بحسب امزجتها المختلفة
فحينئذ ذلك يعدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقساته الجامعة
للاسطقسات بحيث ليس يكون متقدمة على المزاج وهذا ساقط واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في مدة بقاء الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المسماة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان
الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كنت مشتاقاً الى الشيخ وطالبته بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان
هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع اولاً القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي
قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصور المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد
لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول قد قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه
ان يكون بدناً لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب
اليه الفاضل الشارح هاهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته واظن انه كان نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة
الى الناطقة واما جرى اشارات هذا انس فاعلم عن طبيعته فيعلان بارادة متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة
من القوى الخادمة للنفس التي منزلة الآلات لها فكيف حدث النفس المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف تعلق بدايتها
فان الآلة ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما نقضه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان النفس الابوين تجمع
بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية تجعلها اخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من

شأنها اعداد المادة لتصويرها انساناً فتصير تلك القوة منشأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني اذا كان في الرحم تحدث استعدادات يكتسبها شيئاً فشيئاً الى ان يصير مستعداً لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية فتحدث الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بسببها الى ان تصير تلك الصورة
مصدراً مع كان يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضاً فيصدر عنها تلك الافعال ايضاً فتتم البدن وتكامل
الى ان يصير مستعداً لقبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا
تلك القوى في احوالها بمبدأ حدوثها الى استكمالها بانفعال فحم بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان
الفحم بتلك الحرارة تستعد لان يتجمر وبالتجمر تستعد لان يشتعل ناراً تسمى بالنار المجاورة فتبدأ الحرارة الطارية الحادثة
في الفحم كمثال الصورة الحافظة واستعداده كمبدأ الافعال النباتية وتجمره كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعاله ناراً كالناطقة
ان كل ما شأنه يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فتجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ناقص الى حد
من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وليس من ذلك ان الجامع للاجزاء
الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى ان يتم
والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول
وبالجملة فالغرض هاهنا على التقدير ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً ان المزاج محتاج الى شيء آخر هو
النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفس ابويه اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان ليس
الجوهر الذي اثبته في المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة ونسبة الى كونه اشارة بالبدن وليس ان كل واحد منها بفعل من الآخر بحيث ذلك الارتباط فقال
فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك يدل هو الذي اذا
اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك يجري بما قال وهو انت عند التحقيق وذلك لانك تعلم نفسانيك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او تعقلك فان من احسك بقي ما دمت باقياً ولو عمرت مائة سنة وزوال عند حلول الاجل تتبعه
تساقط البدن في الانفكاك والانحلال واما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال
النباتية ليس لكون النفس هي ابتداء لك لا شك في صدور هذين الفعلين عنك ولست في صدور الافعال النباتية عنك الى
ان ليس لك شعور من الشأن قوله ولهذا الجوهر فيك فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها
افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون متشابهة لا يكون عاضية وبالعكس

والاستعمال الواحد منها بما يمنعه عن الاستعمال بالآخر وقادر على ضدّ الآخر فإنّ مقابلة يصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة
فتلك الأسباب من حيث هي مبادئ الفعل إن سوّيت ومن حيث هي للفعل بالقوّة بل بالفعل إذا استعملها النفس فروع لها ارتبطت
بالبدن **قوله** وإذا أحسّت شيئاً من أعضائك شيئاً أو تخيّلت أو اشتهت أو غضبت ألقت العلاقة التي بينها وبين
هذه الفروع هيئة فيها حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما بل عادة وخلقاً تتمكّن من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات ه هذا بيان
كيفية تأثر النفس عن البدن وهو أن يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمّى حالاً ما دامت سريعة الزوال وإذا تكرّرت أذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل بأثر أصحّ تمكّن
تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** وكما يقع بالعكس
فإنه كثيراً ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنفعل العلاقة من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع ثم إلى الأعضاء انظر إليك
إذا استشعرت جانب الله سبحانه وفكّرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو
ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر أي يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون
أضعف ولولا هذه الهيئة لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو إلى الاستشاطة غضباً من نفس
بعض ه هذه إشارة إلى أنّ هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدّة والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه
الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم وبحسب تلك الشدّة والضعف يتفاوتون في
أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشدّ وأضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها
إشارة إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقّق أصلاً أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين
له وهو الباقي لمّا فرغ عن إثبات النفس أراد أن يبيّن أحوال قواها وهي إمّا مدركة أو محرّكة فبدأ بالمدركة وذكر أوّلاً
معنى الإدراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح إنّما قدّم الإدراك لأنّ الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور
بمطلوب أو مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولأجل ذلك ذهب بعضهم ولم يكونوا مستطلعين إلى تجويز خلوّ بعض
الحيوانات كالأصداف والإسفنجات عن الحركة ويمكن أن يقال أيضاً إنّما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرّك إلى ملائم
ويهرب عن منافر ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحيوان لا ينعدم لأحدهما عن الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي
فصل مميّز وسبق الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما

105

الإنسان والحركة لا تكون إلا لأنه مطلوبة لا لغيرها وبعد ما تقدّم فقوله الشيء المدرك إمّا أن يكون ذا مادة أو لا يكون فإن كان
مادّياً فحقيقته المتمثّلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما على الوجه المفصّل في الفصل التالي لهذا الفصل
وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع فقوله هو أن تكون حقيقته متمثّلة يتناول الأمرين معاً أي مثلاً كذا عند كذا إذا حضر
متمثّلاً عنده بنفسه أو بمثاله فالإدراك يعرض له إضافتان إحداهما إلى ذي الإدراك والثانية إلى الشيء المدرك ولأجل
ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك وإلى إيراد ذكر ذي الإدراك وهو قوله عند المدرك ولأجل عروض هذه
الإضافة كان المدرِك والمدرَك أيضاً متضايفين والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك
وللتنبيه على القسمين قيّد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو أنّ لفظ المشاهدة نوع من
الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك فإن قيل إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فإنّ الحاضر عند
الحسّ الذي لا يلتفت النفس إليه لا يكون مدركاً والجواب أنّ الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحسّ فقط
بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحسّ لأنه إن يكن حاضراً أو لم يكن فإنّ المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحسّ وكلام
الشيخ دالّ عليه واعلم أنّ الحضور عند الحسّ ليس هو الحضور في نفس الحسّ بل يجوز أن يكون الحصول في آلة الحسّ
يتّصل بها الحسّ كما بيّن ذلك لأنّ الآلة محلّ الحسّ أو لم يكن والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك وإلى ما يكون
أمّا في الأوّل فالحقيقة المتمثّلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وأمّا في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي إمّا
صورة منتزعة من الخارج إن كان المدرك مستفاداً من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً سواء كانت الخارجية
مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدلّ
على ذلك بقوله فإمّا أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثّلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته مرتسماً
في ذات المدرك غير مباين له وقدّم إبطال القسم الأوّل على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأوّل فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من أشكال الهندسية مثلاً كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة مخمّسات
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلاً المسبّع المتساوي الأضلاع فيكون تلك الحقيقة
ممّا لا يتحقّق أصلاً إذ لا حقيقة لها في الخارج ولمّا كانت ممّا يدرك علم أنها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك فيما
لا تنافيه فأبطل القسم الأوّل وحقّق الثاني وأشار إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمشار في قوله أو يكون مثال حقيقته
هو الصورة المنتزعة أو الصورة التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو وهذا أشار ما قاله الشيخ
واعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهيّة الإدراك اختلافاً عظيماً وطوّلوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدّة وضوحها

فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة
وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين فلزمه أن لا يكون ما ليس موجودا في الخارج مدركا ولزم أن لا يكون إدراك ما جهلا
البتة لأن الجهل إن كان الصورة الذهنية الغير المطابقة للخارجية غير مطابقة لها ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف فلا
يمكن أن يعرف لأنه جلي ... بدون التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس تعريف
الإدراك لأنه لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك فإنه لا يجوز أن يقع في تعريف الحركة مثلا أنها حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى
المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فإن
الباحثين عن حقائق الأشياء كثيرا ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا التي قد أحالها إلى التساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها وانضافهم كثير
من الباطنيين في الفلسفة ... النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقول كذا أنها إلى المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس
وشنّعوا عليهم أنهم يقولون إن النفس لا يدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وحمله على إضافتهم وسعاتهم وإرادة
على تمويه ... والة الحكماء على ما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع أن الصورة الذهنية
إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج وح لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك
وبينه وبأن الصورة المتخيلة لم لا يجوز أن يكون موجودة قائمة بنفسها كما قاله أفلاطون أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنها وهذا
وإن كان يستبعد الكل بالجزم أن السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الأول
أن من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل أما الإضافة فلا توجد
فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك نفس الإضافة علما وجهلا وعن الثاني
أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المتناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ولا يمكن أن يذهب إلى ذلك
ذاهب وأمّا القول بأن الصورة المدركة في جسم غائب فليس مستبعد فقط بل إنما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون
الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الإدراك أو في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من
حيث ذاتهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة لأن الصورة
فإن الكبير والصغير من الإنسان يتساويان في الصورة الإنسانية ولما لم يكن ذلك محالا لم يرد الاستبعاد
ادعاه لا يقتضي بطلانه على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقا

بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون
بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ولا في
الموضعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع أو على من يذهب مذهب الشيخ إلى أن الكاتب في القول بأن الصورة
المتخيلة تنطبع في النفس ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي
التعسف ومنها قوله إنه يلزم من قول الشيخ إثبات الصور الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجودا أما المحسوسات
التي لا يدرك الإدراكات موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما للمدرك إليها والجواب أن الإدراك معنى واحد
إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذا دل تمهيده في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت الإضافة علم قطعا أنه
ليس نفس الإضافة أينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة
حارة والجواب أن الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي
هو محلها مستديرا تماما حسب محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وإن كانت كلية
لم تكن ذات وضع ولا تقتضي أن يصير محلها مستديرا وأما الحرارة فإنها لا تقتضي كون محلها حارا إلا إذا كانت الحال هي
بعينها والمحل جسما حالا لا عن ضدها من شأنه أن ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلّت
جسما أو قوة جسمانية أن يجعلها حارة فضلا عن أن يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا وفي الاعتراضات
التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها تطويل لشرح الكتاب بما ليس في متنه وأمّا
احتجاجه بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنه أمر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان إدراك
السواد عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا والجواب أن حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك أو
المشابهة على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض مع حصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة أو الجسم
وعكسهما والحاصل لما يحصل عنده وعكسه إلى غير ذلك ولما كان الحصول الإدراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول
تعريفا للإدراك لم يتعرض لسائر الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنه حصول صورة ما للمدرك لا الشيء على الإطلاق
ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدركا للسواد ومنها قوله واعلم أنه لو حصل
إنا إذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه لم يقطع بكونه عالما به والجواب أن
اعتقادنا حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل وسخف وإن كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا اعتبار بتلك الألفاظ المرادفة ومنها قوله إنا نعقل العلم بأن الله تعالى

لیس بجسم ولا حال فیه وقد یتمسک فی انه هل یعلم ذاته وهل یعلم کونه فاعلا لغیره ام لا وبدل ذلک علی ان کون الشیء عالما بشیء
مغایر لحصول ذلک الشیء له والجواب لیس ذلک لما یقع اذا لم یحصل له ذاته بای وجه حصل لذاته ولغیره بای وجه
حصل له فان معانی الحصول مختلفة فاذا احتفظنا بحدوده وحقیقتها لکون الشیء مجردا قائما بالذات یقتضی علمه بذاته
وصفاته کما لا یخفی بیانه لم یتمسک فی ذلک ومنها قوله اذا کان یعقل ذاتنا نفس ذاتنا علی ما یقولون فعلمنا بعلمنا
بذاتنا ان یکون علما بذاتنا وحینئذ یکون ایضا هو ذاتنا بعینه وهلم جرا الی الترکیبات الغیر المتناهیة واما ان لا یکون علمنا
بذاتنا ویلزم منه ان لا یکون ایضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودی والجواب عنه ان علمنا بذاتنا
هو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بنوع من الاعتبار والشیء الواحد قد یکون له اعتبارات ذهنیة لا ینقطع ما دام المعتبر یعتبره
واما قوله حصول الشیء للشیء یقتضی تغایر الشیئین کاضافة الشیء للشیء واتحاد الشیء من الشیء وذلک یقتضی امتناع
کون الشیء عالما بنفسه والجواب ان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر
ولیس بکاف فی الاتحاد لانه یقتضی تعدد الموحد علی الموحد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فی الخیال والة
الجلیدیة والادراک یکون فی الحس المشترک او فی ملتقی العصبتین فلو کان نفس الحصول ادراکا لکان ما معا والجواب ان معنی
قوله ان الادراک لیس هو حصول الصورة فی الالة فقط بل حصوله فی المدرک لحصوله فی الالة وههنا الادراک لا یحصل
فی الحس المشترک ولا فی ملتقی العصبتین بل فی النفس بواسطة هاتین الالتین عند حصول الصورة فی الموضعین المذکورین
او غیرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زید الموجود فی الخارج والقول بانه مثاله وشبحه یقتضی الشک فی الاولیات
والجواب ان المبصر هو زید لا شک ولا نزاع فیه اما الابصار هو حصول مثاله فی اله المدرک وعدم التمییز بین المدرک
والادراک هو منشأ الاعتراض ویجری مجری ذلک ما قال غیره من المعترضین علیه وهو قوله ان الادراک کیف یکون صورة ذهنیة
مطابقة لما فی الخارج والشعور بالمطابقة انما یکون بعد الشعور بما فی الخارج وجوابه ان المطابقة غیر الشعور بها وانما
اشترطناه الاول دون الثانی فهذه جملة من الاعتراضات علی ما ذکره الشیخ واجوبتها قد اقتصرنا علیها ایثارا
للاختصار فان فیها وفیما شابهها بعد کفایة لمن احب الفطانة بیده کما قال الشیخ فی صدر الکتاب
الشیء قد یکون محسوسا عندما یبصر ثم یکون متخیلا عند غیبته بتمثل صورته فی الباطن کزید الذی ابصرته مثلا اذا غاب
عنک فتخیلته وقد یکون معقولا عندما یتصور من زید مثلا معنی الانسان الموجود ایضا لغیره وهو عندما یکون محسوسا
یکون قد غشیته غواش غریبة عن ماهیته لو ازیلت عنه لم تؤثر فی کنه ماهیته مثل این ووضع وکیف ومقدار بعینه لو توهم بدله
غیره لم یؤثر فی حقیقة ماهیته الانسانیة والحس یناله من حیث هو مغمور فی هذه العوارض التی تلحقه بسبب المادة التی خلق

منها لا یجرده عنها ولا یناله الا بعلاقة وضعیة بین حسه ومادته ولذلک لا یتمثل فی الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخیال
الباطن فیتخیله مع تلک العوارض لا یقدر علی تجریده المطلق عنها لکن یجرده عن تلک العلاقة المذکورة التی تعلق بها الحس
فهو یتمثل صورته مع غیبوبة حاملها واما العقل فیقدر علی تجرید الماهیة المکنوفة باللواحق الغریبة المشخصة مستثبتا ایاها
حتی کانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا اقول لما فرغ عن بیان معنی الادراک اراد التنبیه علی انواعه ومراتبها وانواع
اربعة احساس وتخیل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراک الشیء الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرک علی هیئة مخصوصة
من الاین والمتی والوضع والکیف والکم وغیر ذلک وبعض تلک لا ینفک ذلک الشیء عن امثالها فی الوجود الخارجی لا یشارکه
فیها غیره والتخیل ادراک لذلک الشیء مع الهیئة المذکورة ولکن فی حالتی حضوره وغیبته والتوهم ادراک لمعان غیر محسوسة
من الکیفیات والاضافات مخصوصة بالشیء الجزئی الموجود فی المادة لا یشارکه فیها غیره والتعقل ادراک للشیء من حیث هو هو فقط
لا من حیث شیء آخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات المدرکة بهذا النوع من الادراک فههنا ادراکات مترتبة
فی التجرید الاول مشروط بثلاثة اشیاء حضور المادة واکتناف الهیئة وکون المدرک جزئیا والثانی مجرد عن الشرط
الاول والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا ابتدأ مدرکا واحدا سقط الوهم عن الاعتبار لانه
لا یدرک ما یدرکه الحس والخیال بما یزاده بل یدرک ما یدرکه بمشارکة الخیال وبذلک یتخصص مدرکه ویصیر جزئیا ولذلک لم یعتبره
الشیخ فی هذا الکتاب وفی غیره فی مشارکته بالوصف الاول وکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث هی صلحت لان یقع
علی کثیرین ولانها لا یقع الا علی واحد وانما یختلف فی ذلک باتصاف معان غیرها الیها لا یختلف هی باختلاف تلک المعانی
ولا بد منها شیء من تلک المعانی حتی یشخصها والمعانی التی تضاف الیها وتجعلها جزئیا تشخصها هو المادة اولا لان
زید الانسان غیر عمرو الانسان لا لانه انسانیته لانها بانسانیته بنفسها وانما بانسانیته بتشخصه المادی ثم ما یلزمه المادة
من الاحوال المذکورة کالاین والکیف وغیرهما بانها فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر تام والعقلیة منتزعة نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع
الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة عن الماهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهیة ولوازم
الماهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن الماهیة واتصالا لا یکون بحیث یمکن ان تزال وایضا لا یکون مثل هذه الغواشی عنه ما یکون
الشیء محسوسا فقط بل وعند ما یکون معقولا ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلیة من حیث
حلولها فی نفس جزئیة حلول العرض فی الموضوع تکون جزئیة وتکون متشخصة بها وعرضها وحلولها فی تلک النفس ومقارنتها
لصفات تلک النفس عوارض غریبة لا تنفک عنها وهذا یناقض قولهم العقل یقدر علی انتزاع صورة مجردة عن العوارض

العرضية وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون هو أي شخص من هذه الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده [فإذن]
تلك الصورة ليست مجردة ولا غير مجردة فيها واحتاج بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق في العلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لأن معلومه كذلك إلا أن العلم في ذاته كذلك قال وهذا [السبب]
سماها المتقدمون كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين والمناظرين إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة كلية
مجردة وليس الأمر على ظاهره بل التحقيق ما ذكرناه وأقول الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية
المساوية لهما معاً من حيث هي مساوية لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معاً لأن الموجود منها في أحدهما
لا يكون بعينه في الآخر فهي إذن إنما تكون في العقل فقط فهي الإنسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد
مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعقلها أن الإنسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة
صالحة لأن يكون كثيرة ولأن لا يكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص
سواء لم يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة فهذا معنى اشتراكها فأما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اتصاف الإنسان بها
معنى الإنسان أكثر منه عن اللواحق المادية الخارجية ولكن كانت باعتبار أو مكتوبة باللواحق الذهنية المختصة بها بأحد الاعتبارين
مما سطرنا في شيء ويدركه في شيء أو بالاعتبار الآخر ما سطرناه ويدرك بعينه فإن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل هاهنا
هي هاهنا الطبيعة الإنسانية التي في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماها المتقدمون كلية وبمعنى المناظرين في ذلك فلم يتعرض
له الشيخ والتحقيق أنه ناقص بحقيقته هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أن الكليات لا توجد في الخارج قوله وأما ما هو
في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق العرضية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به [بعده]
لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله أقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق العرضية فليس
يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لجواز أن … بمجرد مما يغاير ذاته بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بأن لوازم الماهية
ليس من الغواشي العرضية فذلك الشيء لا يمكن أن يشوبه إلا ما لا ماهيته وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك
من جهة القوة العاقلة لا من جهته لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل [بنفسها]
كالفكر مثلاً ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود إلى العقل ويحتمل أن يعود إلى المعقول لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون
أيضاً عاقلاً لذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله كأن الشيخ قسم الموجود إلى ما من شأنه أن يكون
عاقلاً وإلى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها أيضاً إلى ما من شأنه أن يكون معقولاً لذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن ما من شأنه
أن يكون معقولاً لذاته ليس يحتاج القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلاً بل هو من القسم الآخر أعني ما من شأنه أن يكون عاقلاً

وأما المحكم بذلك على ما لا به ما لم يلبسه بعد وسنبيّنه وأورد الفاضل الشارح ههنا أن ذكر أن المراد من المادة هو المحل سواء
كان محسوساً كجسم السرير أو معقولاً كالهيولى وسواء كان مقوماً بالحال كالهيولى أو مقوماً له كالموضوع وذلك يشكل بأن المحل ماهيته
معقولة لا يشترط في تعقلها تعقل الحال فيها فإن من عقل نفس الشكل للجسم فقد عقلها مع تجريد … عن العقل وأجاب بأن
العقل لما كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لأن كل ما ليس في محل فلكونه قائماً بذاته يكون
حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلاً لذاته
ولا يصير معقولاً لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فإن الجسم ليس في محل وليس عاقلاً
لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق أن المادة ههنا هو الهيولى لا غير فإنها هي
المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة شخصاً ذا أوضاع ومقادير وجميع ما يحل فيها يمكن
أن يؤخذ من حيث هو كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولاً ويمكن أن يؤخذ مجرداً عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة
وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولاً وأما كون الشيء عاقلاً فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده أيضاً في ذاته لا بسبب عمل
عامل كما سيأتي بيانه إشارة لعلك تشتهي الآن أن نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن أي شرح وإن تقدم شرح
القوى المناسبة للحس أولاً فاستمع لما فرغ عن بيان أنواع الإدراك أخذ يشرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ [...]
بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجاً إلى الإثبات ولما كان بيان
كيفية الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له وأما الباطنة فلمناسبتها
لما مضى ولبناء ما سيأتي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج إلى الحقيقة فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان
إثباتها وتغايرها والإشارة إلى مواضعها وهذه القوى تنقسم إلى مدركة وإلى معينة على الإدراك والمدركة إما مدركة
إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وما يسمى صوراً وأما لما لا يمكن فهو ما يسمى معاني والمعينة يعني الحفظ [للمدركات]
من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها وإما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة إما للمدركة الصور
وإما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الأولى مدركة الصور وتسمى حساً مشتركاً لا بها يدرك جميع المحسوسات الظاهرة
والثانية التي معينتها بالحفظ وتسمى خيالاً ومصورة والثالثة المتصرفة وتسمى متخيلة ومفكرة باعتبارين
الرابعة مدركة المعاني وتسمى وهماً ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وإنما سميت الجميع مدركة
وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها وابتدأ بشرح الحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر فإن المرتبة التعليمية تقتضي البداية بالمعلمين بما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب إلى العقل قوله النفس قد تبصر القطر

النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان
البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم
فيه اولا واتصل بها هيئة الارتسام الحاضر فعندك نوع قبل البصر لها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها
وعندك نوع يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها اي القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا اقول هذه قوى هذا اشارة الى اثبات
الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك
منفردا فهو قوله ولذلك يرى القطر النازل الى قوله لها تؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة او
المرئي خطا والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحاذيه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة
انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على
وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم اتصال فلم ير خطا فاذن ههنا نوع قد بقي فيها الارتسام البصري
مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها
ههنا للتعريف القوة بها وليس بالحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بانه قال لم لا يجوز ان يكون
اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل
الشكلات فترى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز
ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا والجواب عن الاول ان بقاء
الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهواء لانه النهاية المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء
النهاية بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهاية بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان يسمى بالسفسطة
والجهالة من القول بوجود نوع للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك نوع يحفظ مثل المحسوسات بعد
الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهد الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح
واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك بوجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ لجواز ان لا يصدر
عن الواحد الا الواحد ولما نرى الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان
يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء مختلفة وبالنفس التي يفعل افعالا

مختلفة اقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما للقوتين في شيء واحد
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير شيئا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وكذلك الانقسام
بتلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للمقادير لكون اللون مشتملا عليها واما النفس فانما تكثر
فعله لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لانه سوء الحكم في صورة لا يقتضي سوءه في صورة اخرى
واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل
شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول
عنها ثم عن النسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لانه يجوز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول
بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك
دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن
شيء وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه بان المراد هو ان
الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة
والعقل الفعال ليس المعقولات فيه وانما يستحيل عليه المحسوسات فيه فلا يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبها اي القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال بالشركة على وجودهما معا وهو
بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انا لا ندرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع
واحد من المحسوسات فانا لا ندرك انها حين نحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من نوع مدرك البياض والحلاوة معا والا لما حكم
بكونه جمع المحسوسات الى تلك القوة شيئا واحدا وان كان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للمجموع فانها
ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للمجموع والا فعند عدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والانعتاق
ايضا واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على الانسان وهو حكم كلي على جزئي والحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على
ابطال القول بالحس المشترك على أن الصورة اي اذا قطعنا ان الذي ليس هو الدماغ وبمقدار ذلك خارج الرقي بل هو في العصب

او الكيف وان الفص ثانيا ملتبس مقصر اليه من حيث احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال الذي انطباع ما يراه

الانسان طول عمره في جزء من الدماغ بعضها احلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر الحواس عن الادراك

انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في محل عمل الثاني انه اسعاد محض وذلك

لعسار الامور الذهنية على الخارجية **قوله** واما ما في الحيوانات باطنها وعن باطنها ادركت في المحسوسات الجزئية معاني جزئية

غير محسوسة والاشارة الى طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا

يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده بعد كونه هذا شانها والصور بعد كونه وعد كثير من الحيوانات العجم فوق يحفظ هذه المعاني بعد حكم

الحاكم بها عن الحافظة للصورة ٥ هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو قوة يدرك الحيوانات بها معاني جزئية لم يتادى من الحواس

اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دال على وجود قوة يدركها وكونها

مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان يتجاذبنا بعضها بعضا

الامر منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاشانها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر

واما قول الفاضل الشارح ان الصداقة التي يشتهي من الذي كلية فيجاب بان تتوهم ان كلية ولكن الكلي لا يدرك الا في اشخاص جزئية

وكلاما في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستشمام الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت بعينه جزئي ادراك بغير العقل

وكلاما في مثله **قوله** ولكل نوع من هذه القوى الجسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وسلطانها

والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح

المصبوب في بطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ٥ ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم الدماغ سبيهتان بحلمتي الثدي

نابتان من مقدم الدماغ بدفار ما ليس الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من

الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفان ينفذان ويفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو

السبعة الرابعة من الروح الثالث الذي ينبعث الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة

في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من شعبتي الروح الخامس الذي يشابه حلف الزوج

الثالث وينبت هذا القسم الخصفة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية وتبين

من هذا ان مبدأ الاعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه

ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما

في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين ينبعث منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب

في البطن المقدم هو الة للحس المشترك والخيال الا انها في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وفي مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى

الادراكات الجسمية الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل

الشارح فسر البادية بان يسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الحس المشترك غير سبيل بيان الاسعاد والتشنيع الوارد

على تفسيره والبادية ههنا اسعار عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي

هو مبدأ المشترك للمجمع مثل جميع المحسوسات في اتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات الكيفيات لا سفل من

موضوعاتها وادراك النفس ليس بمنافع من ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح

عند اتحاد مجمعه في موضع بعدها للاجسام وما في كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الوهم والتها الدماغ كله

لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ٥ قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان

حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصور الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية التي ههنا

حكاية قوله فيكون الدماغ كله الة لها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في تجاويفه واختصاص التجويف

الاوسط بها لانها مختصة بالمتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وتخدمها قوة رابعة

لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها

عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط و

كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخادمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات

وهم بتلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان

لم يكن له ادراك مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل الحكم العام على الشيئين بالتدرك والحصر المنصوص عليهما وانضم

استخدام الوهم اياها يتصرف فيها فان الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة و

تصرفها في شيئين بعضها حضورهما لا ادراكهما لها اذ لا يجب ان يكون كل حاكم متصرف مدركا وعن الثاني ان الشيء

الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من جهتين مختلفتين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الة وكلاهما يحتمل الشيخ **قوله**

والخامسة من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو التها ٥ هذه هي القوة الخامسة

وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ

المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يسند كل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره

في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بعد هذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة

لكن المشترك وحده ما في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها

والمذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم فهو واحد ام هو اثنان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب وهو سالم الحكم بالفعل
مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة اعني الحافظة تسمى ايضا مذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومذكرة لسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض
الحافظة واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انهما من الراكز ولكن باعتبارين والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ
فهو مركب من ادراك لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة
بالفكر فالذاكر الذاكر ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ افعال مركب من افعال قوى بعضها مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب
من افعال تلك القوى مضيفة الى مدركة وحافظة وبهما يحتاج اليه قوله الفاضل الشارح ذكر الشيخ قال في الشفاء في اول الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وسببين يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها
الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمله في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها واما الحافظة فهي قوة وانها خزانة حكاية العاقلة وذلك يدل على اضطرابه في ان هذه القوى اربع او خمس وقد قال الشيخ
اقل من كلامه هذا استقلاله وهذه القوة المركبة بين الصور والصور وبين الصور والمعاني والمعاني والمعاني كانها القوة
الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ لتكون لها اتصال بخزانتي
المعاني والصور وهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد وهو يدل على ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين
مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين منها الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا اشي لا يمكن ان يرد على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة انه جمعها بالذات
واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر مثل لا شك في انها الخارجة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية
بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي تستند اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما انه مبدأ الجميع في الانسان هو
الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله واما هذا الناس الى القصبة بهذه هي الالات ليس القصد
اذا احصى سبعة وثلاثة فيه ش هذا اشارة الى انه لا يتعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب
لا يميز بين المدركة والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم انما هو من هذه الثمرات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلاث حال الله البطن
المقدم وفكر الله البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون
هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون معارضة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلاف هذه المواضع
لانها آلاتها فانه افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ليس الشيخ لم يعد الا انه لا الا كون هذه الالات لها

الصانع تعالى

القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المخصوصة في هذه الاعضاء اوفى اولا انه يحتاج قوله ثم اعتبار الواحد في حكمة
ان مقدم الانف للحركات وتجويف الانف للروح وبعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الحاس عند الوسط عظمت قدرته
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى كما حوت من العناية فانها بعد ما وضع منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب
ونبه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف في تسبب الاشباح الحاصلة الى الجرم دون الجسم وتسبب المثل الوهمية
الى الروح دون السمع والعقل استعار لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاشبه ان لا يكون الحس الظاهر
بمقدم الرأس والوجه على وجه يكون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستقيم لان السمع واللمس في مؤخر
الرأس والذوق في وسطه فلم جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان
احتياج الحواس الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ
لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك حتى يحتاج الى ذكر فائدة الترتيب وانه ليس بلما انه
علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن
الثالث عشر في الحيوان من الشفاء ان العصب ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه
لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من
الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم مبدأه بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع وهذه حكاية كلامه
واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نابتة من النخاع
المذكور في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على
الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وخصم
بهذا الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات
بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة واما نظير هذا الفصل في قوى النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات ش يريد ذكر القوى التي تختص الانسان
بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة
فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة وانما تختلف بحسب
الاعتبارات التي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي
افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي

البسيط الواحد فما لا يحتاج إليه بفعل من الأمور الآتية لتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية ودائمة وتجربية و
باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي فقوى النفس منقسمة بالقسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها في
البدن الموضوع لتصرفها لتكميله إياه بآثار اختيارية وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها لتكميلها في جوهرها بحسب استعدادها
وسمي الأولى عقلاً عمليًا والثانية عقلاً نظريًا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو التشابه والشيخ بدأ بالأولى
لأنها أظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب وهو إدراك رأي كلي مستنبط
من مقدمات كلية أولية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من
غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة
إلى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده إشارة ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى
تكميل جوهرها عقلاً بالفعل فأولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلاً هيولانيًا وهي المشكاة
ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
إن كانت ضعيفة أو بالحدس فهي زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهو الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها قوة وكمال أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت
من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفادًا وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي
يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضًا إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه إشارة إلى قوى
النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة وإلى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة أيضًا بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
كما يكون للأمي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة النفس
المناسبة للمرتبة الأولى يسمى عقلاً هيولانيًا تشبيهًا إياها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادي فطرتهم والقوة المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى
عقلاً بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات
الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق والتفات إليها يسعى بها إلى
حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم أصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة إما مع شوق ولا مع شوق

وهو من أصحاب الحدس ومن مراتب الضعف وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية يستحق أن يسمى أصلها وأما قوتها المناسبة للمرتبة
الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر
أو الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما يخرجه غيره وقياس
عقول الناس في استفادة المعقولات من العقل الفعال قياس أبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان من الشمس وفي بعض نسخ
الكتاب توجد هكذا وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ ذلك السهو هو
وجود الواو المذكور الفاصل بين قوله أو بالحدس فهي زيت أيضًا وبين قوله إن كانت أقوى فهي زائدة ألحقها النساخ
خطأ والعقد اتصال الكلام ومن قوله فتسمى عقلاً بالملكة جواب القول إن كانت أقوى بل عطفًا على قوله فتتهيأ
بها لاكتساب الثواني لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل وإذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت
الإشارات المذكورة في التمثيل المورد في التنزيل للنور الذي تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والأرض مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و
يضرب الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد فصل في الجرم عرف تفسيره فقد عرف وإنه فسر الشيخ تلك الآية ب
هذه المراتب وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة والذي يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل ونور على نور
بالعقل المستفاد فإن الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير
احتياج إلى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وإنما قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية قوله ولعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق

الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه
مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في
حكمه. لما ذكر الشيخ انه يستعلم المعقولات الاولى بالنفس اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله
في تعريف الفكر انه حركة النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالفكر
وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة
وقوله وما يجري مجراه اشارة الى العقلية فالفكر حركة في المعاني لتطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها
فربما انبتت وربما تأدت فهي اذا تأدت حركة اولى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى لكن من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن
واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله يتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية
وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا
امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولا الى حدس ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم و
ثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل
الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق وعدم الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به
شيء عنه وذلك خبط يشتمل على مخالفة المتن على التناقض الصريح قوله ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة
القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه
الفكرة بزادة ومنهم من له فطانة ما وتستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس
وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان
الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة. اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان للحدس وللفكر مراتب في الزيادة الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فبسرعة التأدي وبطوئها واما بحسب الكم
فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس
انما يكون لقوة من النفس ولذلك المراتب حد انتقاص وكمال واحد النقصان هو ان يمتنع امكان تحصيل شيء من مطالبه

و حد الكمال هو ان يحصل للشخص جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني
يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
قوله فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك تبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة
منافي عن جسم ولا في جسم فان المرتسم بالصور التي قبلها قوة في جسم او جسم. اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية
افاضته المعقولات على النفوس الانسانية وبما تقدم اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل او
هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين احداهما ان كل ما ارتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا
جسماني و ان كل ما ارتسم فيه صور محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على
ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو انه يتبين ادراك الشيء هو حصول صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما
لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل
بتحصيل كسب جديد كما كان في اول الامر فهي ناسي عن المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان
غير موجودة فيه والامكان الذهول والنسيان واحد اما القوى الجسمانية فقابلة للتفرقة التي هي جزئية يكون احدهما مدركا والاخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما مر فلا يجوز ان يكون في شيء غيرها بالذات ما يرتسم فيها
المعقولات ويكون هو حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا
يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن فيها موجود
مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني لا نفس وهو العقل الفعال قوله والا يعلم ان شعور القوة بما
تدركه هو ارتسام صورته فيها. اذكر لما ذكره من قبل قوله والا الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة
الى حال حصول الادراك بالفعل قوله اما ان القوة اذا غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث
هناك عن فعلها فيها شيء. يريد ان يكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة قوله
فيجب اذن ان يكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما بحيث لو لا ذلك قوله اما في القوى الوهمية التي
في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان
تزول عنها و تحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود
ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المحفوظة في قوى
جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها شيئا في عضو او قوة في عضو والذهول عنها لقوة في عضو او لا جسمانا او قوى

احساسا بالقوة اشارة الى انها قريبة من القوى الجسمانية قوله ولعله لا يخلو عن تجسيم ما يقول انما يحس محل المعقولات

نظر في هذه الحالة عن قياس ما يدخل فيه ثم يستعاد ذلك الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يشير لكونه غير جسماني ولا منقسم فلا يتصور فيه شيء كالمنقسم

وشيء كالجزء له ولا يصلح لان يكون هو كالمنصرف وشيء من الجسم سواء كان جزءا منه لان المعقولات لا ترتسم في جسم قوله اشارة الى حال

القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة قوله بل نقول ان هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات مسحة

ذلك واثبات الجوهر المفارق اراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال من جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن

الجسم لا يكون مفارقا قوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل

لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله اذا وقع بين نفوسنا

وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى بعض الصور المرتسمة فيه

تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل للاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك

الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المبادئة الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى

انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من الامور القدسي

اشارة الى حالة الذهول وتشبيه وتمثيل بالمرآة لا بها في الحسابات اشارة الى ان النفس المستعدة للتجرد قوله وهذا انما يكون

اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية

انما كان لزوال الصور عن الحافظة وهاهنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف هاهنا ان الذهول انما يكون مع

كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما احضر بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة

هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعترض الفاضل الشارح بانه قد سبق للشيخ البيان على ان جوهرها الا

قوله هذا الكلام دال على وجوب نقص العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك الشيء محققا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون

موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان في الصور والمقادير مع عدم اتصافه بها و

الجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسائر البراهين على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول

عنها مشاهدة انما هو دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني

وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل

بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل

لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموصلة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد

الافكار

116

انما يحدث شيئا فشيئا بحسب ما دامت بعيدة عن ان يكون علة تامة حادثة كذلك بذاته وقد مر ذكر قوى النفس المومى بها المتحدة التي هي العقل الهيولاني

والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار هاهنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني

والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة للاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة

هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما تتم الاستعداد لها وتمنعه النفس التي بحسب حصول الصور معها او تسد

وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة يكون تصرف

النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب النفس استعدادا

نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال والتأمل فيها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد

التام لصورة صورة وقد يعد هذا التخصيص معنى عقلي على ما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على

سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكون تصرف النفس في الخيالات الحسية

كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية ككمال هذه الصداقة وتلك الصداقة التي في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتصرف

فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات

بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات

فيكتسب النفس بتلك التصرفات عن الفكرة في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة

الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور فيتلقاها من العقل الفعال لتنبههما للمناسبة ما بين

كل كلي وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال والتأمل فيها فاذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات فهذه التصرفات

في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات

لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى العقل بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يعد هذا

التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم وهذه

حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعترض الفاضل الشارح على ذلك بما كان ظاهر

الفساد عند التأمل فتركها اعراضا عنها مخافة الاطناب اشارة انه قد سبق لك ان المعقول

لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع الآن برهانا ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل وهو ليس بجسم ولا

جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح اراد بهذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لانه لما

بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى هاهنا بذلك الا انه واحد

لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات وان لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات
تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن وبين هناك بقاءها
مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لسائر اشباح كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات التي
الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير تصدي
على ما يصح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يحتاج اليه بين هناك قوله انك تعلم ان الشيء غير
المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يحتاج لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم يكن لها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء
البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد
يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان
انقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين
القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي
انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى
جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك
المحل بل من حيث له وضع او طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من
حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان
المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هو جسم على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك
المحل فليس مقارنته اياه بهذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان
غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة

متناهية

متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من
حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم ينقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع
في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل
سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون
واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي
ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة فالواحد بالفعل موجود فيه
وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من
حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث له وضع او طبيعة اخرى به
لانه انما يدركه بذاته ثم لو كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو خلف
فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل من
شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بوضع احترازا عن انقسام
المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى
جنسها وفصلها واعلم ان ما لم ينقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا
في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص ذو اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس ذو انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته
ولذلك ذكر الشيخ هذا الفصل بفصلين يشتملان على سائر هذين الاحتمالين وتخصيص الحق فيهما وهم وتنبيه
او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول الوهم هو الاحتمال
الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد
وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد منقسم بانقسامه والتنبيه يشتمل على ابطال هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا
انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا
في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا فعقله شرطا ولا يكون كذلك بل كان كل واحد

من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على
ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما
يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان قوله
من حيث ماهيته المباينة لها هف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا او حصول شيء له لا يكون من حيث هو
كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله
ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا في الاول في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما
مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار
الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول
القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي ينقسم بالقسمة
الى اجسام فقط ايضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا ولمقارنة ما يقبل القسمة من
المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة عما فيه غيرها هف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما لم يدخل في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة
فاذن هي ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه
قدر في الامتداد بلا ع فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان مساويا لها فالصورة التي فرضناها معناه بعد هيئة
غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها
بسبب شيء فيه او مقدار او امتداد فيه كهذه فان احد القسمين وان كان مساويا للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة
فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت معناه بعد هيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر
انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزئة الى جزئين متساويين لا تعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله قلت
هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيعسر ملاحظة النفس اياها الا وهي مباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها او رشمها في ذي وضع وقبول انقسام ش لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة

المعقولة

المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا
او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه مباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين
اليمنى يدركها في مادة ما وجهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون
احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية يقارنهما وبتلك الملاحظة يصح ان يكون رسمها الحسي ورشمها
الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر الالصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يحل
اثر الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به
البيادر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس
للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الاثم بان
الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مكرر فلا نسوق كرة وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان
كافيا في تجرد النفس لا باته يقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية
مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مط لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة
ايضا في الكتاب الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها هكذا الصور العقلية ليست ذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع
واما اجراؤهما الحجة المذكورة الرد قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور
الخيالية جسمانية بجهتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى عندنا ذات
حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل
موجودة ذات وضع بتلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتم يقتضي كون
الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها
وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالات المذكورة وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها ش واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة
زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات وغير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم
تكن مقومة كانت عرضيات فلا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت القسمة

بها قسمة المعنى النوعي الواحد اي الفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والصقالبة وان لم
يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل
منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك الا ان يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزء من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى
الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي سنوضح حاله ينقسم بمختلفات نوعية لكان غير الوجه الذي يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه :. هذا هو النقض على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز
ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالجوهر بصورة كلية اخرى
كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزء من الصورة الاولى اعني الجوهر فان المعقول الجنسي كالجوهر لا
ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الجوهر وكذلك النوعي كالانسان
لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وانه لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف
الى الجوهر او الانسان المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اثبتنا للنفس
على تجرده محله ينقسم بمختلفات نوعية كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكل به قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء
متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم بحسبه العقلي اولى بان يجعله البسيط الذي اسند للقابلة
لئلا يعرض تحكم وجه اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل
منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته :. يريد ان يبين ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل
واسند اما الاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة
القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
هي التي يعني ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء
ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو
حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معه والعاقل انما
اسند ذلك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل لان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي
فهي انما تعقل بالفعل فكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون شاملا لها وللنفوس

الا انه

117

الا انه اورد الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعرفه
الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور
ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث ليس
يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ليس يرجع الى ذاته لاشتماله ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
انه بديهي واما كبرى القياس فدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته
بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم
بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا او ولذلك يعقل الصانع غيره واما تعقله القوة العاقلة
بالمقارنة لا محالة :. يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن
ماهيته ان تقارن معقولا او وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل
مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان
تقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع بحسب ذاته ان
تقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون
ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان :. وقد بينت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها
ان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء اخر ان كان يمكن ان يحمل
على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله
فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة
لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره
يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن
ان كل معقول قائم بذاته عاقل لذاته ولغيره بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال

الحاصل أن المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام وبرهانه أن كل مجرد أمكن أن
أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل غيره بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئاً فممكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل
من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته وبيان صدق المقدم أن كل مجرد فيصح أن يكون معقولاً وحده وكل ما يصح أن يكون معقولاً
وحده يصح أن يكون معقولاً مع غيره وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره فإذن كل مجرد فيصح أن يقارن غيره وصحة هذه
المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فيه لأن حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة
الشيء على وجوده المتأخر عنها فإذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل إلا المقارنة
فإذن كل مجرد فيصح أن يعقل غيره وأقول إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً فجعل الحجة
استثنائية وجعل الأول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والظاهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد فيصح أن يعقل
غيره بأن قال أما قولكم كل مجرد فيصح أن يكون معقولاً فليس ببيّن بل هو محتاج إلى برهان خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري
تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بأن كل مجرد فيصح أن يكون معقولاً
ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام
فيه فإيراد الاعتراض هاهنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضي امتناع
تعقلها في نفس الأمر ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره فلعل المجرد ذات
ما لا يصح أن يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف تحكمون بامتناع ذلك مع كون ظاهر مذهبكم أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
والجواب أن تعقل كل موجود يستلزم أن يمكن صحة الحكم بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة ولذلك
حكم بعضهم بأن التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده
إلا ويصح أن يعقل مع غيره ثم قال ولئن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه
أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء والجواب أن المطلوب هاهنا هو إثبات العاقلية لكل ما هو مجرد ويكفي فيه صحة
مقارنته لمعقول واحد وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه إليه حاجة
ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس فقوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم توقف صحة الشيء على وجوده مغالطة فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع
مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة أحد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر
الأنواع عليه فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس وإذا

ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبعد ذلك لم لا يكون أحدهما موقوفاً
على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع معين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به والجواب
أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير
الحجة ثم قال وإن سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في
الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك
بخلاف الذهني والجواب أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصوله في
الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فإن الأول هو تعقل الإنسان والثاني هو الصورة المتعقلة للإنسان
وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج وإلا
لارتفع الوثوق عن أحكام العقل وإذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي
بل حكم على الذهني وحده وهاهنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال
ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلا أن فصل الإنسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما أورده الشيخ في فصل بعد
وهم وتنبيه ولعلك تقول إن الصور المادية في القوام إذا جردت في العقل إلا عنها المعنى المانع فما
بالها لا تنتبه لها أنها تعقل فقد سبق من قبل أن المانع من كون الشيء معقولاً هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته
معقول بذاته والمعنى بها تصير بتجريد العقل إياه معقولاً وليس في التعقل إلا حصول المقارنة العاقل للمعقول
فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل فصارت معقولة لها إذا قارنت صوراً أخرى
معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع أن المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور
في الفصل المتقدم قوله نحو إنك لا تثبتها ليست مستقلة بقوامها فإنه لما حلها من المعاني المعقولة بل إنما لها أنها
يقارنها معان معقولة ترتسم فيها لا من قبل العاقل لها جميعاً فليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً بالآخر من الآخر ومقارنتها
غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حال فرضناه
إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها فإنه
يعرضها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليست واحدة من الصورتين حاصلين

في شيء واحد بحصول الآخر اولى من الآخر بقوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال
ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما حاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما
بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل مما ذي
عن مجردة المادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال
لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا اردنا معنى معقولا صار
قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن لا استقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان
تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون
بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل البطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا
يمكن ان يتوهم احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر كيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته و
كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم لو ... ولو سلمنا لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال
معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولى حال **قوله** والثالث ممنوع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة
القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي مشترك الجميع فيه فقط ثم بين
ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقوم به لو كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على
الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالعرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد
الشيئين لا اختصاص له بالعاقلية ولا للآخر بالمعقولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما تحل معها في محلها واعترض الفاضل على
قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل و
الجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني عن مجرد ذلك مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحيث اذا اعاد
لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان

العام

العام ليكون هذه الصور التي ذاتية فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي تنفصل بها عن المرتسم بمعناه في قوة عاقلة بعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات
عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة بعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من جهتين احدهما
ان تلك المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان ثم لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين
يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند اقترانها بها في العقل مجردة عن اللواحق
الشخصية وعند قيامها بالذات مكتنفة بالاعراض لم يحتمل وجود شيء بها الا عند القيام بالذات فلاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللواحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم بمعناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها بعقلا لامر خارجي وقدم القوى ههنا والاشخاص انما
تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي ثم لحقها باعتبار كونها صورة
عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يعرف هذين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله**
فنقول جوابك بعد ان تعرف ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات و
القيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام
لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم
الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان الشيء ما لم يستعد اولا لصفة
ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة
كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود
المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد
قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل
المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يمكن ان يوجد الاستعداد عند ذاتها وح يسقط الشك ايضا
ويرجع الى القسم الاول وقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ليس كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك اشارة الى القسم
الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت اي الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما يعرض عند الارتسام في

العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مفارقة معقول ليس حال في محل لكنه
مفارقة حال المحل بما معقولان فهو اخص لمفارقة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد اما مستفادا مع حصول الاكتساب له
اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني قوله فيكون بمعنى العطف على قوله لكنه والمعقول الماهية ليس كانت اما لكنت الاستعداد عند
الارتسام في العقل الذي هو المفارقة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن الاستعداد للشئ
حتى حصل فاستعد له ۞ اشارة الى ما هو فساد هذا القسم والثاني قوله فيكون لجواز الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاصل
اشتم حصل قوله فيكون الاستعداد اما مستفادا مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وتبا بالفاء القسم الثاني القسمين الاولين
مجتهد لذلك في بعض الفاظ الكتاب وقد احتمال الذي من زمنيهما وترك المتن عن معشر قوله او لم يكن له استعداد للشئ وقد كان ذلك الشئ
وحدث ۞ اشارة الى القسم الثالث من الثلثة بيان فساده وكان في قوله وقد كان بانه بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال بصريح فساد
القسمين المذكورين والغرض ابطال القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المفارقة فهو للماهية
اشارة الى القسم الثالث من الثلثة بيان انه راجع الى كون الاستعداد للماهية وقوله قبل لعل الاستعداد الخاصة لبعض ما
يفارق تلو المفارقة الاولى ۞ اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك
فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه ويكفي في المعنى المحقق النوعي ونحو
جواب لعلة اخرى بعيده ان يتوقى المعنى المنكر الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا بالفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمفارقة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة
مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مفهوم لوجود
محصل لانه فان لم يقارنها كالصاهل مثلا وخروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه مقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا عن كونه على طبيعته الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة جنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده
الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اغراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج
اليه انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجسام ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن
في صددها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مفارقتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من
غيرها ۞ تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل
فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته ۞ هذا ظاهر وهو يذكر للمبالغة في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يحصل له ما من شانه

ان يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا الفصل غير جار على النمط والسبيل ۞ والذي فيما مضى ان المجردات
المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة عن مفارقة الا ما يلزم ذاتها عنها كان فيها مجردا ذاته وبالجملة فانه لا يتجدد
العقل اياه كالمعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه يحصل له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يحصل لذاته ومن بدوامها وتمنع
ان يعقد وبيد فافادت يحصل ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا ذاته عن ما جولي
نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي ترسم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يحصل له ما من شانه لتوقف ما من شانه
على غيره بل يحتاج في ذلك ما يكون مستجمعا للاستعانة وتتبع ما تقويه بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي
الكلام في تحريكها **تكملة النمط** تذكرة الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى
النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فلنكر هذه الفصول من هذا الفصل ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات
حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ۞ يريد انه يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل
افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال هي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان
النفوس انما تقتضي على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة
من اجزاء حارة بالطبع وبسبب اتصال كل نفس بجسم فاعلة ما يشبه الحجب يكون الة لها في افعالها وحادة تقوى بها
وهي الحرارة الغريزية والحرارتان يفعلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به
وفسد المركب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يجذب ما يشبهها المركب بالقوة ويحيله الى ان يشبهه بالفعل ويلصقه
به بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تحلل ذات النفس ارضية غيرها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من
شان القوى الجسمانية ان يحرمها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر
بقائها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يفتقر احتياج الى ابدانه ليعده من الاعتدال ولسبقه عرض مزاجه فعلى سبيل التولد
واما فيما عدا ذلك ليعده من الاعتدال ولضعف عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد فجعلت بعض الاشخاص ذات قوة يحرك من
المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المحركة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل اذ هي محركة لشخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا
فشيئا الى المادة المحركة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس

السابعة العامة انما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما هي تصرفات في مادة الغذاء
قوله ليحال الى المشابهة بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او ليحصل من ذلك فضلة تعد
مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهي بالجملة افعال الثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال
على وجود القوى قوله اولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة
للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى خدمها الاربع تحت الافعال الاربعة على النحو
الذي ذكرنا قوله والنامية القوة المنمية الى كمال النشو لما كانت الانماء والتوليد معا محتاجين الى كثرة المادة المعدة تحصيلها
والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص واما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل
الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة وقوله فان الانماء غير الاسمان
النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التباين
في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو مختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا
فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله الثالثة القوة المولدة للمثل وهي بعد فعل القوتين
مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للمني ومفصلة اياه الى اجزاء
مختلفة كالاعضاء وهي الرئيسة معنى اولى بالقياس الى الربع العدد احدها للغاذية والعاذية والمنمية يخدمان المولدة كما
قوله لكن النامية يقف ولا الغاذية في اول الامر تقوى الى تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها
فتعمل المنمية فيما فضل عن الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لنفوذه
الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند العرض
تمام النمو يعني النضج للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا ملاوة بعد ملاوة من الدهر بفتح الميم وضمه وكسره اي
حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل حينئذ لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج
الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل
انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل السريعة تحلل الاجزاء واي انحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم
غذائها ووجود ما يضادها اسان واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد انه شرع الى الحركات المنسوبة الى

121

النفس الحيوانية تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك
ويساوي نسبتهما اليه الى ان تحدث ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر
عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى
المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة
المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا وتغاير
هذه القوى للقوى المدركة ظاهر وكما ان الرئيس في القوى المدركة هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة و
يليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان يريد تناول ما لا يشتهيه وكان يشتاق ولا يتناوله بعد وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة في العضل المحركة للاعضاء ويدل
على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنج للعضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله
ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله اذعانا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة
وقوله تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني اشارة الى قوة الشوق
المتوسط بين القوى المدركة والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى
المبادي القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي
الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب عن ذكر استناد الاجماع الى الشوق اسان الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته
من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكانت الحركة واصلة بميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع
في موضعه وهو تاركه هاربا منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا او المهروب منه بالطبع مقصودا
بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الجهات فعلم ان حركته نفسانية ارادية يريد بيان ان كون الحركات
المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا تركه

ولا بد أن يكون شيئا مطلقه واحدا فإنه ربما يفعل كذلك لتصور عرض من جهة تلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة للحدود وتاركة لها
ومارة عن حدود وتاركة لها لم يمكن أن يكون طبيعية فإن من البين أنه وإنما لم يحتمل أن يكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن
مثل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك وألفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي الذي يتعلق به الإرادة الحسية و
المعنى العقلي الذي يتعلق به الإرادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معنى الواحد شخصي كقولك ولد آدم أو
غير معين كقولك الإنسان ش هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين أحدهما أن الإرادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء
زيد هذه اللقية مثلا إرادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والإرادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا إرادة
عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالإرادة إما حسية أو عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معنى الواحد
شخصي كولد آدم أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عقلي والأشبه في كونه عقليا تقييده بالشخص وإنما قيد بقوله غير محصور لأن
المعنى الذي يطلق على كثير ربما كان جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة على عدد كثير من الناس المعينين والحكمان
ظاهران **إشارة** حركة الجسم الأول بالإرادة ليتم الحركة فإنها ليس من الكمالات الحسية ولا العقلية وإنما يطلب لغيرها ش يريد
أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية وإنما خص الجسم الأول بالذكر لأنه
في النمط الثالث أقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر
الأفلاك فقوله … الحركة لا يمكن أن يقصدها لذاتها فإن الذاتي طبيعة أو إرادة وعن ذلك لأن مقصد الشيء
يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار إنما يقصدها لا لذاتها بل لشيء أن يحصل به
ويكون ما يقصده لذاته ذلك المتحرك سوى ذلك الشيء لأن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقد توهم في تعريف الحركة أنها
كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كمالها المنسوبة إلى الأول هي أنها بالنسبة إلى كمال ثان
فهو أيضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فقوله … ذكر بالإرادة إما حسية وإما عقلية والحركة ليست من
الكمالات المطلوبة لذاتها لا الحسية ولا العقلية فإن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست الحركة **إشارة** وليس للأول
لها إلا الوضع وليس بمعنى موجود بل فرضي وليس بمعنى فرضي بعينه بعده بل معنى كلي فلتلك الإرادة عقلية غاية الحركة إما أن
معنى أو وضع معين أو كيف أو كم كذلك والإرادة إنما تطلب شيئا يكون حصوله لها أولى من لا حصوله ولما كانت إضافة الحركات
ممتنعة على الجسم الأول إلا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثالث فليس الأولى للإرادة إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب
يمتنع أن يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فإن الوضع الذي يطلب بتلك الإرادة ليس بمعنى موجود بل معنى مفروض بعينه
الإرادة وتتجه إليه بالحركة والمعنى لا يتأتى الكلية لأن كل واحد من كل كلي فله مع كليته بعينه مما يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فإن

المعنى المفروض لا يحتمل أن يكون جزئيا شائعا أيضا وأما جزئي وأما كلي إما الجزئي فإذا حصل وقعت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده ولكن حركة الجسم الأول
التي عليه لوجوه الزمان يمتنع أن يقف فإن مطلوب إرادة الأول هو وضع معين مفروض كلي وتعينه بالجسم الجزئي الواحد لا تقصر كلية
كما مر في المقدمة وأيضا الإرادة المتوجهة إلى مراد كلي عقلية على ما مر أيضا في المقدمة فإن إرادة الجسم الذي هو مبدأ حركة الوضعية
عقلية **قوله** وبحث هذا سر ش الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد أشار بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو
إرادة عقلية وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل وأن العقول التي من شأنها أن تعقل ليس من شأنها
شأنها أن تباشر التحريك فإن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل وتباشر
التحريك لتكون ذا إرادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به
وأشار إلى ذلك بقوله وبحث هذا سر والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا الكتاب في أربع مواضع و
ذكر في جميعها أن ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع الرابع فالأول في هذا الموضع والثاني في أواخر الفصل العاشر
من النمط السادس حيث قال وأما نفس السماء فهي صاحبة إرادة جزئية وصاحبة إرادة كلية يتعلق بها … الاستكمال
إن كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط يتكلم في كيفية نسبة النفس بالعقل فقال وإن أردت أن تطلب الحق بالمجاز
فربما لاح لك سر والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنه قال هناك ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر
مستورا إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في
موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا فقد صرح في هذا الموضع بحقيقة ذلك السر **متن** الرأي الكلي لا ينبعث
منه شيء مخصوص جزئي فإنه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر إلا بسبب مخصص لا محالة بعينه ليس هو وحده ش يريد أن
نفس الفلك التي ذات إرادة عقلية هي أيضا ذات إرادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الإرادة الكلية
نفسا مجردة ومبدأ الإرادة الجزئية نفسا أخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب إليه أحد قبله فإن الجسم الواحد
لا يكون ذا نفسين … والظاهر من مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض
عنها صور جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك
بواسطة تلك الصورة التي باعتبارها يحركها قوة كما في نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا
من النمط العاشر ولنرجع إلى المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه ظاهر عليه وقوله
إلا بسبب مخصص لا محالة بعينه إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فإن الحكم بأن هذا الدرهم يعطى لهذا مثلا

لا يسعه عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمراد من الحصول بعوده الحصول اسه للغداء اما
يحصل له غداء جزئي فيتبعه منه ارادة حصول غداء جزئية وههنا كان يطلب الغداء بحركة واما يحصل له على الجهة الجزئية ولكن لم يحصل له
شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فعلم ذلك للدلالة على انه كان ذلك متعلقا عنده ، هذا ان الاسكندر يدل على ما ذكره وقوله تعالى
الحصول بما يريد ساول الغداء مطلقا الا ساول غداء بعينه وذلك لانه يجب ساول اي غداء وجده فارادته بذلك كلية لانها نحو
مرادا كليا لانه اذا احضر غداء تاما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فان قال هذا السكندر بان قال
المبدأ الاول لهذا الفعل هو تحصيل الغداء والحصول اما يحصل غداء جزئيا كما ذكره كما احسن به لانه لا يفعل الكليات بل ارادة ثم
انه يتبعه من ذلك التحصيل شوق جزئي الى ذلك الغداء الذي يذكره فعزم على طلبه وتحرك في الطلب فان وجد غداء او غيره بما
قام مقام ماطلبه لكونه بالنوع هو هو ما رجع الى الغداء لا الى الحصول وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغداء الكلي
متعلقا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يحصل له حد وحدود جزئية اما ما يقصد وربما كان ذلك التحصيل مقطوعا وربما
كان متحدا الوجود نحوا ما يتحدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التحصيل كما لا يمنع الحركة ، لما
عبر بان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين
كيفية ذلك فذكر ان المسافة يستحيل لاستحالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تجزئ المسافة بها الى اجزائها الجزئية
فقاطع تلك المسافة يحصل الحدود واحدا بعد واحد ويتبعه كل تحصيل ارادة جزئية تقصد ذلك الحد
وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي يفصل عن ذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان
ينقطع التحصيل فينقطع الارادة والحركة لضعف المحرك او لا ينقطع بل يتصل التحصيلات متجددة على التوالي اتصال
المسافة ويتصل الارادات المتبعة عنها فيستمر الحركة فكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كليتها
كذلك استمرار التحصيلات في الارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله وللمثل هذا
ما يخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مرادا كليا ولا يجب له تخصص جزئي ، لما فرغ عن بيان كيفية
كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي
كليا ولا يوجب تخصيصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ويحل انصار ربما قضينا قضاء
كليا مقدما كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا يتبعه شوق وارادة فيصار ضربان النفس الوهمي
فيتبع العوق الحركة الى حركات جزئية بتصور مراده لا لاجل المراد الاول ، وهذا استنبطنا كيفية صدور الحركات عن

اراتنا

اراتنا الكلية ونأكد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يتصدق على من يذل الدرهم وهذا قضاء كلي
حصلناه من مقدمات كلية من قولنا ينبغي ان يتصدق على الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء
جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فيتبعه هذا القضاء الجزئي شوق وارادة فيصار الى بذل هذا الدرهم
فيتبع العوق المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لا لاجل المراد الاول الذي هو تصدق بذل الدرهم
على اعراض الفاضل ثم قال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدارك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين
فادراك الشيء الجزئي موقوف على حصوله الموقوف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الشيء الجزئي قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
بعد الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا بعد الحصول في الخارج فلا يلزم الدور ثم قال واما نعلم
قطعا انا متى حاولنا ان نفعل حركة فانا لا نحاول الا اتحاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
وذلك لا ينافي الكلية ولا تحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستدراك يوجب ان القطع
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان يعني المتحرك
المسافة والزمان يقتضي تخصيصه الحركة كما عرفت وبالجملة فقوله انا نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني يشتمل على ناقض واضح قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين مناقض قوله الحركة تخصص
بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية
فالكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا
محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية لما كانت
سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في
الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان
يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الاتحاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد او قبله وان امتنع
ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم
الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تعدم تلك الارادة وتحدث عنها فيصير كل وصوله
الى حد سببا لوجود ارادة تحدث مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سبب الوصول سابق عنها فتستمر الحركات والارادات

اسم ارشیء غیر قابل علی سبیل تصرم وتجدد والسابق لا یکون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما ثم العلة بانضافة الیها
وهذا من غوامض هذا العلم قال واذا جاز ان یکون السابق علة للاحق فلم لم یجز ان یکون الحرکة السابقة علة للاحقة و
بذلک یحصل الاستغناء عن اثبات بعض النفس والجواب ان الشیخ لم یستدل هذا علی وجود النفس بل استدل
باستدلال الحرکة علی وجود الارادة وبها علی وجود النفس ولذلک قال ان الحرکة المستقیمة الطبیعیة یکون کل حرکة سابقة سببا
ثم یکون الطبیعة علة لوجود الحرکة اللاحقة من غیر ان یثبت ههنا کثیر بشیء قال ومع القول بوجود الارادة الکلیة فلم
لا یجوز ان یکون سبب التخصیص من القابل وبیانه ان الفلک یقتضی بارادته الکلیة حرکة کلیة الا ان جرم الفلک فی کل وقت
لما لم یقبل الا حرکة خاصة وامتنع الرجوع والسکون علیه تخصص الحرکة بسببه واسم ان الشیخ یصدر عنهم من العقل
الفعال مع ان نسبته الی الکل سواء شیء خاص لتخصص قابله والجواب ان هو وهو ان العلة الفاعلة بانفرادها تمتنع ان
تقتضی الحرکة واما العقل الفعال فلا یصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فی القابل ولا یوجد فیه وجود القابل
وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلک لکنه لا یستقیم علی اصولهم لانهم یقولون عرض النفس المحرکة هو التشبه بالعقل
والنفس المحرکة لا تدرک العقل وان اثبتوا ناطقة تدرکه فهی لا تحرک والجواب علی مذهب المشائین ان النفس الجسمانیة
تدرک العقل ادراکا غیر مجرد بل مشوبا باللواحق المادیة علی نحو التوهم او التخیل وعلی مذهب الشیخ ان النفس الناطقة
الفلکیة تدرک العقل بذاتها وتحرک الفلک بتوسط قوة منطبعة فی جسمه کنفوسنا وباقی اعتراضاته تحل بما مر موعد وتنبیه
اما الشیء الذی یتشوقه الجرم الاول فی حرکته الارادیة فموعد بیانه بعد ما نحن فیه الا انک یجب ان تعلم انه لیس یتحرک ارادیا الا لطلب
شیء لیس یکون للطالب اولی واحسن من ان لا یکون الحقیقة واما بالظن واما بالتخیل العقلی فانه قد یصیر باعثا من طلب اللذة
والساهی والنائم انما یفعل ذلک لانه یتخیل لذة ما او یتخیل حالا مملولة اوا زالة وصب ما فان النائم یتخیل واعضاؤه انصار له قد
تطیع تحریکه عن تخیله الاسماء حالة یکون بین النوم والیقظة او فی الشیء الضروری کالتنفس او فی الشیء الذی یصیر کالضروری کمن یری
فی ما بینه شیئا مختفیا جدا او حصاحا او بما ازعج للهرب او الطلب واعلم ان التخیل شیء والشعور بالتخیل انه هو ذا
یتخیل شیء والحفاظ ذلک الشعور فی الذکر شیء ولیس یجب ان یکون وجود التخیل لا یحل بعدا حد الاوس قد ذکر ههنا ان الحرکة
الفلکیة لا یراد لذاتها بل یراد لحصول وضع کلی وکان حصول الوضع الکلی لیس ایضا لذاته مرادا بل انما یراد لشیء اخر وکان
الواجب ان یبین الشیء الذی هو لذاته غایة هذه الحرکة لکن هذا النمط لما کان مقصورا علی اثبات النفوس وافاعیلها وکان
النمط السادس مشتملا علی ذکر الغایات کان ایراد ذلک فیه اولی فوعد بیانه هناک ولما وقع ذکر الوضع الکلی ههنا ان الغرض
وذلک لانه احتاج الی ذلک فی الاستدلال علی وجود النفس العاقلة ثم ذکر ان الواجب علیک فی هذا الموضع ان تعلم ان المتحرک

الارادی لا یتحرک الا لطلب شیء یوثر وجوده اولی من عدمه وهو غرض ما مشعور به علی الاجمال ثم بین ان الحرکة الصادرة عن النفس
والصادرة عن الطبیعة ولیمیز ایضا بین الافعال النفسانیة والافعال العقلیة علی ما یجیء بیانه فی النمط السادس ثم ذکر
ان الشعور بالاولویة المطلوبة قد یقع علی وجوه فانه قد یکون حقیقیا وقد یکون ظنیا وقد یکون تخیلیا وقد ذکر حرکات
ارادیة جعلها غایات کحرکة العابث والساهی والنائم فان منکری وجوب اسناد هذه الحرکة الی غایة مشعور بها متمسکون
بامثالها ومن غایات کل واحد منها ثم اجاب عن شبهتهم وبین ان العابث والنائم والساهی لم یفعلوا افعالهم
بحیث لم یتخیلوها لکن لیس یتذکر وها بان تخیل الغایة والشعور به وحفظ الشعور بلذة امور یتوقف التذکر علی جمیعها لوجود التذکر
یدل علی وجودها جمیعا وعدمه لا یدل علی عدم واحد منها بعینه بل علی عدم شیء منها لا بعینه او علی عدم جمیعها فان
الاستدلال بعدم التذکر علی عدم التخیل غیر صحیح وعبارة الکتاب ظاهرة
وههنا قد صرح بکون التذکر من تمام حفظ
وادراک علی ما اوضحناه والله اعلم
تمت الطبیعیات بتوفیق الله

[illegible]

ص

بسم الله يمنا بذكره الحكيم

النمط الرابع في الوجود وعلله أقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهياتها بل إنما يكون عارضا لها فإذن هو معلول مستند إلى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فإن كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال وإذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي **أقول** هذا التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه هم المشبهة المجسمة ومن يجري مجراهم ممن غلب عليه قوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله أن الموجود هو المحسوس قضية قوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال الحكم بعكسها و الجوهر ههنا هو الذات وإنما قال بجوهره لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله وآثاره وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود إلحاق لما ليس بمحسوس وذلك لأن المحسوس هو ما له مكان أو وضع بذاته وهو الأجسام أو ما هو حال في الأجسام وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما أو جسمانيا والشيخ نبه على فساد وهمهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلا كالإنسان من حيث هو الإنسان الذي هو جزء من هذا ومن هذا الإنسان بل من كل إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخاص فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا لما يكون هذه الأشخاص أناسا ثم إنه إن كان محسوسا وحينئذ يكون الإحساس به مع لواحق معينة كأين ما ووضع ما معين وحينئذ لم يكن مقولا على أناس لا يكونون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وإن لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الإنسان الواحد فإن معنى الأول هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حصول أو باطنا و واحدا أو غير ذلك ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة والأول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الأصلية التي

لا تختلف فيها وما في الألفاظ ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين الإنسان الذي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما قرر الأستاذ في الإلهيات **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول إن الحال في كل عضو كلي مما ذكر أو تركه كالحال في الإنسان نفسه **ش** هذا الوهم هو لبعض الكبار(?) وقد اشترطنا(?) في الإنسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيله ويحس به والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء أو الأجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان **تنبيه** إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها **ش** لما نبه على أن في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه أيضا على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس هو بموهوم فضلا عن أن يكون محسوسا ونبه أيضا على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فإن أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم يكن مدركة بالحس وأما طبائعها فلا يدركه بأحدهما أصلا وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فما ظنك بوجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار إليه فكيف ما به ينال كل حق حقيقته **ش** الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة يدل بالاشتراك على معان منها الموجود في الأعيان مطلقا ومنها الموجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقا له فالصادق فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر وحق باعتبار نسبة الأمر إليه والمراد ههنا هو المعنى الأول واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنما كان هو إثبات مبدأ الوجود غير محسوس فلما بين أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي هو بها هو غير قابل للإشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الأول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن أنه ألحق المبدأ الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان إقناعي وليس كذلك فإنه حكم حكما كليا على كل حقيقة بأن حقيقته من حيث هي لا يتوهم ... ما هو محقق كل حقيقة عن حكم به على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فإن

وهو معنى المصدر صح

حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه فيتقوم به من حيث هو مثلث ولا حقيقة المثلث كلها علتاه المادية والصورية واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الفاعلية فانه ليست عليه تقوم مثلثية ويكون جزء من حدها وتلك العلة هي الفاعلية والغائية التي هي
علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ۞ يريد ان ليس العلل وهي اما علل الماهية الشيء او علل الوجود والاولى ينقسم الى ما به الشيء بالقوة وهو
المادة والى ما به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات مما يليها والاول هو الموضوع والثاني
ينقسم الى ما يكون علة هو الاتحاد بنفسه او كونه علة للاتحاد فان يكون الاتحاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة
والموضوع مشتركان بسائر العلل الداخلة بخلاف الغاية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما القسمان من العلل لا كل واحد
منهما من النوع معلول لعلة الماهية انه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك اذ ليس لكل جزء السطح الشيء قد يكون معلولا الى
ولكن علتاه المادية والصورية اشار الى علل الماهية واما ان كان علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة
له ولا صورة قائمة والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة والسطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة
والخط ليس بصورة له لان هذه المادة لا يكون جزء منه والسطح والفصل للمثلث انهما السطح معقولين عليه ولا هو علتهما لا جزء
له في الوجود وذلك ان معناهما المادة والصورة لا الجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى
علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده بهما ولم يذكر الموضوع او ان الغاية فيه قوله فقد يتعلق بعلة
اخرى اشارة بقوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية التي لم الغاية لا بعد وهو المعلول بالذات بل بعد فاعلية الفاعل فهي
علة فاعلية بالنسبة الى ذلك ان صفة الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان ۞ يريد الفرق بين ذات الشيء
ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل تقوم الشيء الماهية كونه موجودا كالفاعل
والغاية وبين علل تقوم الشيء الماهية بخصوصه في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشيء بهما
وكان الوصف هناك الفرق بين علل تقوم الشيء بخصوصه في العقل من مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل
اعني العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشيء التي لها علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها
في الوجود وهي علة الجمع بينها ۞ لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة القسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة موجدة والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن

علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث بقوله العلة الموجدة للشيء التي له علل
مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة
لصورة السرير دون مادته والله تعالى اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني هو المفارق الذي هو علة لصورة الجسم
ومادته معا واشار اليه بقوله او لجميعها وعلى التقديرين اما بعض المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة
والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء
علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ۞ ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث
على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بعينها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها
عنه ان كانت متعددة بعينها علة والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فان وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون
معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي بعينها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل
يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة العلة ووجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر
واما قوله الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل يقصر البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يقولون لا تعالى
الطبيعة علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يتوقف تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا الحق انها موجودة في الخارج لان
وجودها موقوف على وجود المعلول فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس لافعال الطبيعة
غايات والجواب ان الطبيعة لم يعرض لها لها شيئا كان ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء ويكون ذلك الشيء مقتضيا لها امر ثابت
دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها لها بانه قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل
وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود ۞ العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب عدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم
الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صدورها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود
علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت
اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده
لذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته
صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو
الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اقول

يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم
بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول
يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ان يكون موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني
باطل لاستحالة ترجح احد المتساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد
القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى
فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا
في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولست ادري لم لم يذكره فيما بعد
بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فشرع في هذا الفصل في بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها
بحث فيه قال الفاضل الشارح يمكن تقرير البرهان على غير ذكر تسلسل ويمكن تقريره بعد ذكره والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا
الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم تكن هناك شيء يحتاج اليه جملة تلك
الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها وللآحاد وجب ان يكون خارجا عنها ولا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان
منها فاذن هو واجب وقال ايضا ان هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب يجب ان يكون موجودا مع المسبب اذ لو جاز ذلك
لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز فاذا ادلة بطلان التسلسل لا بد من وجوده مع المسبب لو حصل القسم
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس
واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه اسناد الى معدوم فالواجب ان يقال
ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق لامتنع ان يكون في
احدهما معلولا لما ينعدم علته في الثاني على ما ساغ عنده لكان اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى
واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله
تنبيه كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها اقول يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما يحكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية

بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا فانها تحتاج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير
ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها. وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان
تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد
بأسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول
ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان الشيء لا يكون علة لنفسه والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون
مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس مقتضيا للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل
عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ افعال او
استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء ليس مع شيء وفي
الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد
قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته
اولى بذلك. هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان
كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو
الباقي. ومعناه ظاهر فهذه الاقسام المذكورة ودل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا
للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد
دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما بين ان كل جملة معلولات تعرض هي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين
ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف بفرض كل واحد
من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها فقط او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض
ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون
بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يبين ان بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلته وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما وصف علة الجملة في صدر الفصل بكونها
غير شيء من آحادها لانه ليس مراده الا بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة الآحاد اولا كما
قدمنا **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول

فقد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية اذا لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت
الى علة خارجة عنها فذكر بيانا انها اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اسان كل سلسلة مترتبة من علل
ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا و
ظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات التي لها
المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون
مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة الا غير معلولة طرف
لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على
علة غير معلولة هي طرف والطرف واجب كان مراد ان كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وبهذا فقد تم البرهان الذي
اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور لما كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل
واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور شاملا له لم يفرد الشيخ له بيانا اسان وفي بعض النسخ فيه كل اشياء تختلف بماهياتها

توحيد الواجب تعالى

وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف
لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا ايضا
غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص
وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة
على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا تخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك احد الجانبين اولا
يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا تخلو اما ان يكون من جانب الاتفاق وهذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان لها ناطقا
واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف شيئا كثيرة كما وقع في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للشيء المقوم الذي يكون
الاتفاق لو جاز ان يكون المركب منهما شيئا واحدا الا غير يكون نوعا فيه لكن هذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار
المذكورة فيه واما العروض فلا تخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض
لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لهما المختلفين
بالكلية او بالعكس وهو ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان

الانسانية مقومة لهما من حيث هما معروضتان لما اختلفا به من التشخصات وما في الكتاب عين ما ذكرناه اسان فقد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي
بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود اقول هذه
مقدمة اخرى في مسألة التوحيد وبيانها ان كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ككون الانسانية سببا لروحية الانسان وما لكون صفة
ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة ككون الناطقية سببا للتعجب وما لكون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى
ككون التعجب سببا للضاحكية وما لكون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها ككون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا وفي الرؤية
بين الوجود وسائر الصفات فرق هو ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا
ظن بسببه ان عقول العقلاء واوهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ثم صرح بان وجود الواجب ولوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب ولوجود الممكنات حكم بان
وجود الواجب ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك
الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى
الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر ووقوع المتصل على المقدار وعلى
الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه او غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة
والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما
يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية
لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة
غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهوية الا انها اسماء لها بالتفصيل لا اول على

ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعتراضه انه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكال لا بد الفاضل
ماهيتها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته الذي هو وجود الواجب ووجود الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانما اوردناه بتفصيله واشار الى وجوه انحلاله لانها اول من
شبهة الذي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما بين ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود لا يقتضي ان يعرض للماهية
او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجها
تعالى الى مخصص يجعل وجوده احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب انا غير تمام واعتبر النور المشترك الواقع
على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانواع وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي
استعداد الحياة او استعداد بدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية
لو كان الوجود متساويا بالتواطؤ لكان المحتاج الى مقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا
تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصورات فذلك يقتضي مغايرة حقيقته ووجوده لان المسلم
الذي عليه يعولون فيه يقولون نتوهم انا نعقل من الله المسلم مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى
معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود
ولسائر الموجودات وهو اولى التصورات وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لزم من ادراك الوجود ادراك جميع لوحدت
الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا الوجود
الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات
العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة
الواجب ليس هو الوجود العام بل هو مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بالحقيقة بالذات ومنها قوله انهم
اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال
مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي حدوث كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان
يختلف مقتضاها من العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في
الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك لما عرفت انه عرض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية

مقتضية

مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا انه لا يصح ان يكون التالي في المتصلة المذكورة
اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا
بنفسه واتجاه هذه الشبهة لان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا هو قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة
بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجودها وان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت يكون هو
وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اعتبار انها
لا بها لو اقتضت لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي موجودة
او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء
فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه وهذا
سائر فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهي المباحث ولما كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع
تركنا اطالة الكلام بهذا الرجل في هذه المسألة التي هي اعظم المسائل الالهية بيانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان الشيخ على مر الايام
واحالة الا انه قد عاد المصنف فقط **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه لذلك لانه واجب الوجود فلا واسطة
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته
تجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على
توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج
يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب والى هذا اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه لذلك لانه واجب الوجود

فلا واجب وجود غيره وأما القسم الثاني فيقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لأن تعين واجب الوجود حينئذ لا يخلو
إما أن يكون لماهيته أو عارضا لها أو معروضا لها أو مباينا لها وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة وكلها محال وإلى هذا القسم أشار بقوله
وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الأقسام فبين أن القسم الأول وهو أن يكون تعين واجب الوجود لازما للتعين
المقتضي لغيره صحيح لأن التعين إما أن يكون نفسه أو صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لكون الوجوب نفس الماهية أو
صفة لها أو في الأول بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لأنه إن كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجوب لازما للماهية غيره
أو صفة وذلك صحيح ثم إنه بين أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المقتضي لغيره أولى بأن يكون محالا لأن عروض
~~ذلك الوجود الواجب يفتقر لا محالة إلى سبب يقتضي العروض والتعين معلول لغيره وأن يضاعف الافتقار إلى الغير وذلك معنى~~
~~قوله ولئن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلة ثم أشار إلى القسم الثالث~~ واعلم أنا قد بينا أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أو
مع ذلك علة أو معلولا لشيء وباللازم أو طرفيه أو كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن أن يكون علة له وإلا
لعاد القسم الأول وعلى التقدير الآخر يكون معلولا وهو محال ثم إنه بين أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المقتضي
لغيره أولى بأن يكون محالا لأن عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العروض مع التعين معلول لغيره فإن
يضاعف الافتقار إلى الغير وذلك معنى قوله ولئن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلة ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعين
المقتضي للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك فبين أن هذا القسم أيضا صحيح لأنه يقتضي كون الواجب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين وإلى الله أشار بقوله فهو لعلة ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو أن التعين لا يمكن أن يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فإذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو إما أن يكون تخصيص
تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكون بتعين آخر خصصها أولا ثم عرض لها التعين الأول
بعد تخصيصها بما بهذا انقسم القسمان القسم الأول أن التعين المقتضي قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة
ثم إنها قد تخصصت بعين ذلك التعين المقتضي وهو صحيح لأنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المخصص معلولا للعلة لذلك التعين و
إلى الله أشار بقوله فإن كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا صحيح ولفظة ذلك إشارة
إلى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا
فتلك العلة أي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني أن يكون التعين المقتضي قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
خاصة بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق وهو صحيح لأن الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعين المذكور وإلى ذلك أشار بقوله
إن كان غيره فصله بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك السابق وبقي من الأقسام الأربعة قسم واحد وهو أن يكون التعين المذكور لازما

130

للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو أيضا صحيح لأنه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير وإليه أشار بقوله
وباقي الأقسام محال ولما بين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من
القسمين الأولين بمعنى صحة القسم الأول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله
واجب الوجود المتعين إلى قوله فلا واجب وجود غيره أحد الأقسام الأربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وإن لم
يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له وأورد قوله لأنه إن كان واجب الوجود لازما لتعينه
هكذا ولئن كان واجب الوجود لازما للتعين وجعل ذلك إلى قوله أو صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين
وقوله ولئن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلة رابع الأقسام وهو كونه عارضا للتعين ... وعند هذا أقدم فساد الأقسام
الثلاثة الأخيرة وبه صح القسم الأول وتم الدليل ثم جعل قوله وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك إلى قوله فكلامنا في ذلك تكرارا للقسم
الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الأقسام صحيح ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقا على متن
كلامه والفاضل الشارح ذكر أيضا أن هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمرا ثبوتيا حتى يصح عليهما اللزوم
والعارض فلو كان أحدهما أو كلاهما سلبيا لما صح ذلك فيسقط أصل الدليل ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما ثبوتيين
على عادته وإبطال استدلالات أوردها على أنهما كذلك والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية
حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا صالح لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال إنه سلبي وأما التعين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يتكثر أشخاصها من حيث هي
واحدة بل يجب إذا تكثرت أن يتكثر بأمر ينضاف إليها ويسمى بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينات واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لأن تعينات الأشخاص من حيث
تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء من حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين إلى الطبيعة مما يحتاج إلى كون
تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء أيضا لأن الطبائع بعضها الفصول كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول أو ما
كالأنواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن يكون عامة عقلية ولأن يكون خاصة بتخصيصه فكما أن باتصاف معنى
العموم إليها يصير عامة كذلك باتصاف التعينات يصير أشخاصا ولا احتياج إلى تعين آخر ولو كان التعين بالعرض أمرا سلبيا لما
كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شاعرا ... وأمثال هذه الأعدام يصلح لأن يصير فصولا فضلا عن أن يكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الأمور وأمثالها يستدعي طولا لا يليق أن نورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريقة الحشو وأما
قوله والواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بمعنى فيتركب ماهيته فليس أيضا بشيء لأن الوجود العام العارض لماهيته يباين الوجود

العارض للمهيات باللاعوارض الذي لا يلزم من تعقله الوجود به تركيبه في الآن العارض على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يقتضي اشخاصا
متعددات من عليه كالطبيعة فائدة اعلم ان هذه الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لسائر العلل وهي المادة لم يعقل الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها
ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه
قد بين في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن بعينها لازما لنوعها كان تعدد اشخاصها
على مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص نوع مادة لسائر تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة
لسائر العلل انما تكون للمادة او بسببها فان لم يكن تلك الطبيعة مادة لم يتعدد الاشخاص لها فاذا كان بعينها لازما لنوعيتها
كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد الاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية ما ذكرنا بالعرض نبه عليها
واما اذا القابل الثاني لهذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان
الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعين المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة
للاجسام والانواع ثم اذا تبين بها ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا واذا اتصف بذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس بنوع اشخاص كثيرة اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخرى وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون هذا بانه قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بما هيتها ولا على كل اشياء متماثلة
بامر ذاتي فان المتماثلات بالجسم انما يتكثر بفصولها بل انه خاص بالمتماثلات نوعية يحصل من سائرها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا
بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن بغير مادة
تنبيه فقد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى
واما قوله بحسب تعين ذاته لان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا بعد كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو ان التام
ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول
التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدمة المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصل متقدمة المركب كالجسمية للسرير
والاجزاء الحقيقية فيحصل المركب مع تحصله كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق بعد ما على وجود السرير والانقسام قد يكون

تحت

تحت الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون تحت المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون تحت الماهية كالنوع الى
الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما تحصل بما هو جزء له مما ليس
هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وهو بما في الكمال ليس ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ولم يكن الواحد منها لو واجب الوجود
ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اجزاء غير الواجب الوجود اتصف بتلك
الماهية بوجوب الوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه بغير الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
الى ماهية ووجود هو مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل
واحد منها متقدما او لست الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان على الجسم فصلا عن الذات فيحمل ذلك الجزء على
ما هو كالصورة اولى وقال ليس قبل العلل الماهية المركبة ولو كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود لاستغناء
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة احسانا بان الواجب ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا المام والباقي يكون
معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
واقول المطلوب هاهنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق بمسألة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو عن تعسف وذلك ظاهر
اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان
فبقي ان يكون عن غيره لا الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه
في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل هو عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا
الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات او ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
ماهيته هي انيته تنبيه كل معلول الوجود فالجسم المحسوس بحث لا بذاته ش الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومعلول الوجود
ينقسم الى ما يعلو وجوده فقط وهو معلول لانه اعني كالاوائل العالية والى ما معلول وجوده وتعينه وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول
بحث بالجسم المحسوس فقط والثاني يحتمه وغيره لكن يصدق عليه ان كل بحث لانه لا ينافي قولنا وبحث اليه غيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود

بأن ليس كل جسم ممكن وكذا العكس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله والآن فكل جسم محسوس فستجد جسماً آخر
من نوعه أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته وهذا بيان آخر على أن كل جسم ممكن وبيانه أن كل جسم نوعي فستجد جسماً أو من نوعه إن كان الكل
الجسم عنصرياً أو من غير نوعه إن كان فلكياً لو نوعه في شخصه هذا إذا أخذت الجسم جسماً أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما من الأشياء الكلية فستجد
لكل جسم على الإطلاق جسماً أو من نوعه فمعنى لفظ الآن قوله إلا باعتبار جسميته أخص لمعنى النفي في قوله أو من غير نوعه وتقدير الكلام إن كل
جسم نوعي فستجد جسماً أو من نوعه ذلك أو من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي أن كل ما يجد مساكلاً له من
نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس فكل متعلق به معلول وهو الحاصل من القضايا وبين منه أن الواجب ليس بجسم ولا متعلق
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهيته لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود وأما الوجود فليس
ماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من
الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب
تحت الماهية عن الواجب فبين أولاً أنه لا يشارك شيئاً ماهيته سواه ليس بالوجود بل إنما يقتضي إمكان الوجود فقط
حقيقة الواجب هي الوجود الواجب أخص أعني ليس يقتضي حكمه هذا الوجود فقال إن الواجب من حيث هو وجود واجب لا يشارك
الممكن في الوجود فقال وأما الوجود فليس ماهية ولا جزء ماهية بل هو طار على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لأن وجود الأشياء
لو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث معقولة على وجه ما فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي جنسياً
كان أو نوعياً فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لأن الانفصال بعد الاشتراك في أمر
ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض إما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات وأكثر أصحاب الفاضل الشارح على ذلك مستحيلة ما مر ذكره فلا
وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها وقول الشارح الإمام في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بأمر زائد
أو بأن الوجود لا بشرط أو بشرط بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ليس بشرط العدم أمر زائد في الاعتبار
فقط والشيخ لا يعني الاعتبار أعني الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً وإنما الشيء المحقق في الخارج بذاته
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن مستوعب مثله قوله
فإذ ليس لها حد إذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل وقد
عرفت ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه أن المقصود هنا إنما كان نفي التركيب المقتضي عن واجب الوجود فنفي الحد
لذلك عنه لأن كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب أنك تعلم في المنطق أن الشيخ في أنه قال في الحكمة المشرقية إن الأشياء
المركبة قد يوجد لها حدود وغير مركبة من الأجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم توصل الذهن بتصورها إلى حاق الملزوم

وتعريفها بما لا تقصر عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد عليه شيئاً وواجب الوجود إذ ليس بمركب فلا حد له
يفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته بل لا وصول للعقول إلى حقيقته فإذن لا تعريف له
يقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا
خطأ فإن الموجود لا في الموضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتى يكون من عرف أن زيداً
في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشركه الجواهر النوعية
عند القوم كالشركة في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما لا لعلة وأما كونه
موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يكون له الحمل
على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود أصلاً لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم
أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء فإن الموجود لما لم
من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لا في موضوع جزءاً من المفهوم فيصير مقوماً والإضافة بإضافة المعنى الإضافي إليه
جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه بالنسبة على مفهوم العام
وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع وكل ما سوى الأول معلول والمعلول لا يساوي
المبدأ الواحد فلا ضد للأول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد
طباعاً والأول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع فالأول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه الأول لا ند له ولا ضد له
ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الأول
معقول الذات قائم بها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائد وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل
لذاته معقول لذاته يريد إثبات العلم للواجب الوجود فقال الأول معقول الذات لأنه غير مادي قائم بنفسه لأنه غير متعلق الوجود بالغير
فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق أعني جميع أنحاء التعلق بالغير وعن العهد أعني أنواع عدم الإحكام والضعف والإدراك
وما يجري مجرى ذلك يقال في الأمر عهدة أي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة أي ضعف وعهدته على فلان أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه
عليه وعن المواد أي الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن اللواحق
والعوارض التي تصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً أو موهوماً والباقي ظاهر وقد أحاله على ما مر في النمط الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج
بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا
الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا

اثبات علمه تعالى

اشرف الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اوليس لهذا حكم لقوم ثم يقول أولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه فالمتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك و
بامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في
الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون على كيفية صدور افعاله عنه
واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان
ثم جعل الوصفين المذكورين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية عبارة عن الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود
الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قوم اصدق الوجهين سماهم بالصديقين لان الصديق ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع اقول

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما يذكره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
على ما سيذكره فيما بعد **وهم** انه قد سبق الى الاوهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا
هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة هي ذلك اوجد وصنع وفعل وبدأ او حدث وصنع
وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من
العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى
يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا موجود و
كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك فما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى
فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث
الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل النظر منهم على ذلك
شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكره وجهين احدهما
احتياج الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان

محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن اشارة
الى تعيين الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة
الى نظر اهل النظر منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح واما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان
اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية
توجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند بعضهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يقول به هؤلاء ولم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما
من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال
الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني **تنبيه** علينا ان
نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منها ما هو دخيل في الغرض وما هو عرضي لما ذكر ان الجمهور
يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ
وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب الى اجزائه البسيطة ويطرح منه ما هو خارج عنه ثم ينظر في ان الاحتياج الى ايها بعضها معتبر فيه فقط و
الباقي معارض له وذلك البعض هو العرض بسبب المعنى المتعلق بالفاعل اقول واما استعمل لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم
بسبب للتخفيف **قوله** فيقول اذا كان شيء من الاشياء بعد ما لم يكن اذا هو موجود بعد العدم بسبب فانا نقول له مفعول ولا نسمي
الآن كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يرادف موجود بعد العدم بسبب لكن الشيء يحرك
من الشيء بمباشرة وبآلة ويقصد احسانا او غيره او يطبع او يولد او غير ذلك او بشيء من معاملات هذه قلنا انه لعب الآن الى ذلك
على ان الحق ليس هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون نسبته اليه ما نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه
لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن او ردت بعض كون الفعل فعلا او بعض تكرير المفهوم اما النقص مثلا لو
كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان
كانه قال الانسان حيوان ناطق معناه ان بعض مفهومها عين معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او حتى يكون كل مفعول
محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية
التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يقصر زيادة معنى مخصص ما والمعنى المفعول و
الى الزيادات قد ذكرنا ولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث
بالآلة وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوثا بالتولد لان الجسم يحدث اولا

اعتمادا منهم بقولهم من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عقيب حدوث المماسة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث
بهما ظاهر والمقصود ان المفعول لو كان مساويا لما المحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين
يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعل وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع
فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم الشارح هذا التخصيص مصطلح لهم كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات الست بداخلة في مفهوم الفعل
استدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مفضيا
للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض اليه مفضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي
صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا او كون الاخر تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان
الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى اللغة واذا كان
الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا باللغة دون العرف ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف لا لانها في اللغة العربية بل اورد جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه
ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما استعملا لاعتبار شيء اخر في موضع الفعل بازاء ذلك المعنى وهما واما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص الشرع واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بالارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم بان شهادة العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه
ما جاء في كلامهم من قولهم اول البرد ويلقوا الخ فانه يفعل بالابدان ما يفعل بالاشجار وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان
بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز بحسب اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فالمانع من ان يقال فعل
بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز بعد تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض
مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم ويكون ذلك الوجود وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة
لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلا يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل
ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فمعنى ان يكون يتعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما لم يتواجب الوجود واما وجود ما يحتمل ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم

عن

عن شيء سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في
مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل
لانه لا شيء ولا الوجود بعد العدم الصالح متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب
لذواتها لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل
فاذن هو الوجود الذي ليس بواجب اما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيشير في الفصل الثاني الى ان هذا الفصل ان
المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح البحث ههنا اما المعنى الذي المحتاج الى الفاعل او المعنى سبب الاحتياج
وكلام الشيخ محتمل ويحتملهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن تكملة في اشارة
فالان ليتعرف انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كون غير واجب الوجود بذاته بعد العدم لا يمنع ان يكون على احد قسميه احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء في الخارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول و
المفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته
اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم بحيث وجوده بغيره
يكون له حدوث في نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوصف الاول ولان هذه الصفة دائمة لحمل على التعلق لا ليس في حال الحدوث
فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني
بعد ذلك عن ذات الفاعل فقد تبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم انما هو لكونه ممكنا لذاته واحتاج غيره يتعلق
بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان هذا ليس فسادا ما ذهب اليه الجمهور وقد ذكر ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني و
ذلك لان الممكن الموجود هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من
المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر
يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وذلك لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق
الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس

المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم بالعرض وثانيا بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق للمسبوق
بالعدم ليس لكونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد ذاته واجبا بالغير لم يكن واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن
له تعلق بالغير فقد بان ان ليس هذا التعلق هو بسبب الوجه الاول بل بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون
للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فقد ثبت ان هذا التعلق للمعلول كان دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان
علة التعلق لو كانت ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق
بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست حاصلة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا ما في الكتاب واعترض الفاضل
الشارح على الشيخ فقال انه تكلم في ما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا
محل الخلاف وقوله الواجب بالاخر ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا
فيه فهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس
بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا
او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف هذا الفاضل بكا
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان ليس تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو الا لكون الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات الوجود او في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه تم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة وبما ظهر ان ليس التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء
كان دائما او غير دائم في وجوده مسبوقا بالعدم ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس مقصده في
هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ بها افتقار كما صرح به في
اول الفصل ولو كانت هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن مانع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله
انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير
فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف هنا بين الحكماء
والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم مع قدمه اثرا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا
الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الباري يستحيل ان يكون فعلا لفاعل
مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا

كان الامر

كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا اصطلاح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا
كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه وجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكر اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات
المبدأ الاول وهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واحدة هي علتها وهذا شيء لم يجترئ واحد على التصريح
لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث
واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الباري يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان
يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم
عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم
ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار
بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن فقد كان قبل لم يكن وليس كقبلية الواحد التي هي على
الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ايضا بعدية
بعد انه بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو
شيء لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ليس يتألف عن غير
منقسمات تنبيه يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
للتسمية في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت قبليته قبل لا يوجد
مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين واشباهها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية
وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع
وبعد فاذن هناك شيء لم يتجدد ويتصرم وهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته ومن الجائز ان يعرض تجدد كما في قطع مسافة يكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان مع القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة

وقد بين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزى، وإذ ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير وهو المقدار وهذا ما في الكتاب. واعلم أن الزمان ظاهر الآنية خفي الماهية والشيخ قد نبه على آنيته و
سيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته ولذلك سمي أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالإشارة، وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وإنما أوردها هاهنا لاحتياجه إليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب. واعلم أنه إنما نبه هاهنا على وجود الزمان
قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الحاصلتين، فإنه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا
وذلك لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر، فالقبلية والبعدية اللتين ليس
بسبب الزمان، وأما الزمان فليس بشيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بهما لا بشيء آخر، فإذن ثبوت هذين
المعنيين يدل على وجود الزمان، ولا يصح تعريف الزمان بهما لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان، ومن هاهنا تبين أن أقسام
القبلية والبعدية بأنهما اللتان لا يوجد لهما معا ليس بمعنى حقيقي لأنه لا يخرج بحال إلى معانيهما المختلفة، لكن لما كان الزمان
معروف الآنية لم يلتفت إلى ذلك. والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافيتان لا يوجدان إلا في العقول لأن الجزئين من
الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الإضافة اللاحقة بهما، لكن ثبوتهما في العقل يستدعي
يدل على وجود معروضيهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء، ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه، وإذا
تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأن هذه القبلية لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود أو بقبلية أخرى ويتسلسل، وذلك لأن الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه
العقل إنما يعقل القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لأنها أمور اعتبارية يصح تعقلها في جميع الأزمنة وإن
أخذت من حيث يقع في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية أخرى بعينها الذهنية ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني، ويندفع أيضا اعتراضه بأنهما إضافيتان يجب أن يوجدا معا وقد قيل إنهما لا يوجدان معا هذا خلف، وذلك
لأنهما إضافيتان عقليتان يجب أن يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب أن يوجدا معا في الخارج، ويندفع أيضا اعتراضه
بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود، وذلك لأن العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك
الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول، ثم إنه استدل بالمعارضة فقال ليس تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض
هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث، ووجه تقريره أن من قال بتركب الزمان من أجزاء فالقول بأن الزمان ينقض
لذاته فلذلك يسبقه القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يسبق القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس مفيد
لو جعلنا الأول الأجزاء الزمان لم تكن متساوية في الماهية يستحيل تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وإن لم يكن كان أبعاضا

كل جزء غير الآخر فمهيته يكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات متتالية ليجوز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزء من الزمان
غير زمان يقارنه بهما بعينهما ليجوز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يقارنه بهما فأجاب وأشار إلى أن الفرق بين القول بالقبلية
والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث. أجيب بأن معنى قولنا
اليوم مسبوق بالأمس هو أنه لم يوجد معه لأن اليوم أيضا لم يوجد مع الغد ولم يسلم أن معناه أنه لم يوجد معه كان هذه المعية إضافة
عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه أن اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الأمس وحينئذ يعود التسلسل ولئن لم يكن
معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه اليوم لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان تشعر بمضي زمان وذلك يقتضي أن يكون للزمان
زمان آخر. قال القول بمعية الزمان للحركة أيضا يقتضي مثل هذا السؤال لوقوع الزمان في زمان آخر، والجواب أن الزمان
ليس له هوية غير الاتصال الانقضائي والتجددي وذلك الاتصال لا يتجزى إلا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر
قبل التجزية، ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا عارضين يعرضان للأجزاء ونفس الأجزاء نفسها متقدمة ومتأخرة لأن تصور
عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر، وهذا معنى لحوق التقدم
والتأخر الذاتيين. وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يعارضها عدم الاستقرار كالحركة فإنما تصير متقدما ومتأخرا بسبب
عروضهما له، وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره، فإذا قلنا اليوم والأمس لم يحتج إلى
أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر، أما إذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى
أن نقرن معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما، وأما المعية فهي بالنسبة إلى الزمان غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في
زمان واحد، لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان هي متى ذلك الشيء، والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين كائنين في
مشتركتين في واحد بالعدد هو زمانهما، ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يقارن الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية إليه. إشارة
ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغير حالا عن الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير
ومتغير لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية، وهذا الاتصال يحتمل التقدير فإن قبلا قد يكون أبعد
وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا
يجتمعان. يريد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع
تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال
إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود
بحركة ومتحرك والزمان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فإذن

هو مسبوق بزمان قبله ويلزم من ذلك حدوث كون الزمان متصلا لا الى اول والحركة المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الابعاد مبدا آن
ولما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال المحتمل للتقدير
كما مضى بيانه وهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير عن الحركة وهذه مرتبة عند تعقيبها اصح تسميته مقدارا وهذا
الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة
المسافة لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض بعدا ما وضعا توجد المتقدم
والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة وتصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة
وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل
من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا اشارة الى ما ذكرناه وقد قال في الشفاء بهذه العبارة والشيء يعلم ان الحركة
يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر
من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم و
المتاخر خاصة يلحقهما من جهة انهما للحركة ليس من جهة انهما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر
فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار
فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان
هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هنا التنبيه على الاصل الذي يتلوه اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قلنا في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قلنا انه غير مقدور عليه
لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع
يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول
محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان الشيء في كونه غير مقدور عليه
كونه غير ممكن في نفسه والشيء في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون شيئا لنفسه والاول كونه ممكنا امر في
نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما ان الشيء يمكن ان يوجد او بالقياس الى غيره كما ان الجسم يمكن ان يصير
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعها فاذن

الحادث

الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود ما والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود السواد واما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى مصيره موجودا اخر كما ان الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد
له السواد او كما ان الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود
معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء
مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما ان السواد يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما
بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة
كان امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا
يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض عارضا
لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات
هذه الاشياء تكون قبل وجودها وقد يعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول عنها مع
خروج الوجود اعني القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الوجودات الممكنة في انفسها فهي امور
لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن
ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان منها كثيرة مختلفة هي موجودات العالم
باسرها وهذه الاحكام احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي يوردها ههنا وظهر منه ان
قول الفاضل ان الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر و
ذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا فاحش نقضه عدم التمييز بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا للغير والثاني مح لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بشيء
خارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه

ومن حيث كونه فاما ما العقل بموجود في الخارج وله امكان او بعيره العقل ويقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في القدم
لانه وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة
والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات
من موجودة في الخارج من حيث انها احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه
لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو قوة وصفة
للشيء من حيث هو القائم الذي هو فيه فالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما
لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله الامكان صفة اضافية فيستدعي وجود
المضافين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية
انما يتحقق عند ثبوت المضافين ولكن بكونه ثبوتها في العقل ولا يحكم بذلك بعدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث يتعلق بموضوعه الثابت
في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة
فالجواب عنه ان من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيتها المجردة
عن الوجود والعدم في العقل من حيث هو في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة
لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى لا يصير
اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في
حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث يتوقف وجود الحادث كان موقوفا على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى
فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوب غير
متاخر عنه ولا متقدم عليه وجوده انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط
يجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما سيتم في العلم الالهي عليه **تنبيه** الشيء قد يكون
بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان
يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث

وهو كون

وهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما فلذلك قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي
على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان التأخر والسبق يقال بحسب الجملة على معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان و
الثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران
مشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا
الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باعتباره يتعدد وجود
المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر
بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان
ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال للمعنى المشترك التأخر بالطبع وخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في طبيعيات الشفاء كذلك وذلك انه
قال عند ذكر التقدم بالعلية ولكن كان حق المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا
بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو متأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على
القسم الاخر وهو تأخر الشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتأخره امر عارض لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ
بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والتأخر بالطبع
لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل
للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه
فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في
الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان للتأخر بالذات تفرع في بعض النسخ
ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا اعني المتأخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم
ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم

ودهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسطا بين ذات العلة ووجودها وليست
ارى هذا التفصيل مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح اذ ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح
فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانتا في الزمان معا فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض
الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو انه المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل في الشرح الوجه لانه يصل
الى المعلول الا مارا على العلة مثالا لذلك وشبه في المحاذير وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح مثالا اخر وشبه في الركاكة واقول
تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من ايراد المثالات والامثلة تعريفه ولا
اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم انه يعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره فيكون بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو
انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ
من بيان معنى التقدم الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع
النظر عن غيره انما يكون قبل حاله التي من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فيستحق العدم ولا الوجود لانه وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغاير له ومن الحالة التي يتجرد عن الاعتبار لا يكون الا في العقل فالحالة التي يكون له متجردا عن الغير
اما العدم واما انه لا يكون له وجود ولا عدم واما وجود فهو حالة له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق
بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه
ان اراد بالانفراد اعتباره بحسب ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتباره
ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات الا موجودة في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود العلة او مع عدمها او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا اخذت في الخارج لم تكن بين القسمين الاخيرين فرق
لانها ان لم تكن مع وجود العلة لم تكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها
عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد دليل على ان مراده بالعدول حتى يكون معناه انه يسلب

لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فلم يعلم معنى الوجود لو انفرد بالنسبة
وتقدير الشيخ انه يجد ذلك للماهية عند اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات شرح وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث
هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور تحتاج الى ان تكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل
مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي
الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد ان يبين ان المعلول لا يتخلف
عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى تفصيل تلك الامور
وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية
لها مع الشعور فان عليتهما بالحركة لا تحصل بوجودهما الا بها وكذلك الحالة التي للطبيعة السالمة التي يصير بها علة للحركة عن طبيعة ولا
ارادة والحالة التي تكون للعلل التي هي قوى بدنية العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له
مدخل في تتميم عليتها بالفعل بعد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشمل عليها قسمة وهو ان تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
الوجودية تكون اما شيئا يتصف الى العلة يستكمل العلية وشيئا لا يتصف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالالة
واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يتصاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يتصاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب
الى جمع الادم والادم جمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي تم دباغته وجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما
ادمي بفتح الالف والدال واما آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان بهما شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي
عن الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قد علمت
والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجبة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم
عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع المانع منها من الماهية لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما
صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث كذلك امر ما في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما ان عدم العلة علة لعدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ما بشرط الاطلاق يصير جزءا من المفهوم عن علته التامة ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل
قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي بها هي علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة
او لم تكن موجودة اصلا لما ذكر الامور التي بها علية العلة وبها يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء

من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية للفعل وحدها واما عدم ذات العلية مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا لكنه ليس لذاته علة يتوقف وجود المعلول على وجه الحالة المذكورة واذا حدثت طبيعة او
ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وانها فرض ابدا كان ابدا بان انه ابدا او فيما كان وفيما اي
اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن لذاته علة بانه احتاج الى حالة من الاحوال المذكورة توقف وجود المعلول موقوف على وجود
تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها ولئن لم يوجد وجب عدمه لانه يتوقف على شيء لم يوجد اي الامرين
فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ابدا بانه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحالة في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه
سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة بانه موجودة
لا اول لوجودها ولا اخر وهي متشابهة الحالة في كل شيء لا تحدث لها حال ولا تزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما
قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود والنص القطع بوجوده علة بناها هنا على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال تجوز ان تتغير
وذلك ما لم يبينه الشارح بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر ههنا عن الدوام بالسرمد لان
الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على
النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون
بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة
او آلة او زمان هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الذي هو من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
وهذا ابدا كان لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان
فلم يكن مسبوقا بعدم وبين ان اتصاف بعض الابداع الذي الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا
زمانيا وعند هذا ظهر ان الصنع والابداع معا على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين و
الاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه
والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر
او فان التكوين والاحداث امر سار على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابي
كما ذهب اليه الفاضل الشارح وهم واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فيصح في العقل الاول ان يرجح احد طرفي امكانه صار اولى

لشي

١٤٥

لشيء ونسبة ولئن كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا التنبيه ويرجع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشيء اما لمن
يقع ولا وجب عن السبب او بعدم لم يحصل في حد الامكان عنه اذ لا اولوية للامتناع عنه فيعود الحال في طلب هذا الترجح جذعا ولا يقف
فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا هو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفيه وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة اذ ذلك الطرف وهذا الحكم
اولي ولئن كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويرجع الى ضروب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين في انه لا
يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء او بتضايف النهار والليل الى غير ذلك مما يجري مجراه وذكر في هذا الموضع ان صدور الممكن المعلول
مع ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا واسطة لان يكون ممتنع الوجه مع فرض وجوده فان كان ممكنا
عاد الكلام في طلب سبب مرجح جديدا اي جديدا وحدث ولا يقف بل يؤدي الى الامتناع بعد كل سبب سبب لا الى نهاية ولزم
منه ان لا يكون بوجوده فرض سبب سبب وهو محال فان صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان
العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما سمي
الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي هو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه
احد وعلى حكم غير سمي بالوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها ت واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وتقرير ان مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آخر غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ت ان علية الواحد منهما غير علية الآخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا
هف هذا خلف وكان قد يعبر بهذا المعنى لزيادة الوضوح فان ذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من
لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ثم يقف بهما ان من مقوماته وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق بعد قوله فاما
ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حقيقته بسيطة اذ ذلك اللازم من بعضها
حقيقة تلك المعلوم ويلزم ان يكون هذا حقيقته الاسلام عن خارج عن ذاته والا فيعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقادير لزم منه تركب ما
في ماهية ذلك الشيء لا انه موجود بعد كونه شيئا او بعد وجوده سواء يكون والاول كما في الجسم بحسب المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول

بحث الشكر الذي يلزمه عدة وجوه ببطلان ماهيته وجهة والثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته فإن كل ما يلزم عنه أشياء متعاكسة
أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم بالحقيقة إلى شرط أن لا يكون أحدهما بتوسط الآخر إلا أشياء الكثيرة يمكن أن يصدر عن الواحد الحقيقي لكن البعض
بتوسط البعض إما الثاني فهو منقسم بالحقيقة لم يقل منقسم الماهية لأن الماهية قد يكون بسيطة والتكثر بلزومها إما للوجود أو لما يعرض بعد الوجود
كما هو عارض الحاصل الثاني ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر ولا بشجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في أن مفهوم ما سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء
وقبوله لتلك الأشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا
والجواب أن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء أمور لا يتحقق عند وجود شيء أحد الأمرين فإنها لا يلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحد يعقد مفهوماتها حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات المختلفة وصدور الأشياء
الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال فإنه لم يسلب يفتقر إلى نفس مسلوب ومسلوب عنه بعد ما أنه ولا يكفي فيه نفس المسلوب عنه فقط وكذلك
كذلك الاتصاف يفتقر إلى نفس موصوف وصفة والقابلية إلى قابل ومقبول أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها
وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء أحدهما العلة والآخر لا يمتنع إسناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد لا يقال الصدور
أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء عنه الصدور وشيء صادر لأنا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث
يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدا وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض
لها لما كانت علة لا لذاتها بل بحيث حالة أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة
كما أوهام وتنبيهات قال يوهم أن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود
لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين فإن الهوي في حظيرة الإمكان أفول ما وقالوا أو دون هذا الموجود
المحسوس معلول ثم أقر قوانهم أن لم أصله وطينته غير معلول لكن صبغته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين واثبت خبيرا
باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل ما عدا ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين قبلهم يريد ذكر مذهب
الناس في وجوب اعتبار الموجودات وإمكانها وقدمها وحدوثها وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها وأول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر أنه
هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد أم أكثر من واحد والقائلون بأنه أكثر من واحد ذهبوا إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة وإلى قائلين بأنه
غير ذلك فالفرقة الأولى زعمت أن الأفلاك والكواكب بكلياتها وجزئياتها والعناصر بكلياتها واجبة لذاتها وإن الممكن الحادث

صفحه ٢١

161

في العالم هو الحركات والتركيبات فيها بعينها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو أنه واحد غير محتاج
في قوامه إلى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب الكمية إلى أجزاء ولا جزئيات ولا إلى ماهية ووجود وأن
جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بنفسها غنية
عن غيرها بقوله تعالى لا أحب الآفلين في قصة إبراهيم عليه الصلوة والسلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لأفولها فإن
الإمكان أفول ما وأما الفرقة الثانية القائلة بأن هذه المحسوسات ليست واجبة فقد افترقوا إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها
واحد وإلى قائلين بأنها ليست واحدة أما القائلون بأنها واحدة فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة كقدماء الحكماء
ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء أجسام إما متفقة بالنوع مختلفة بالأشكال وهم أصحاب ذيمقراطيس وإما مختلفة بالنوع وهم
أصحاب الخليط ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد هو الماء أو النار أو الهواء أو غير ذلك ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من
تلك المادة حادثة معلولة واتفقوا على مغايرة لها واحدة أو واحد أو فوق واحد أما القائلون بأنها واحد فمنهم بعض القائلين
بالهيولى المجردة وجميع من قال بالأجزاء أو بالعنصر الواحد وأما القائلون بأنها فوق واحد فمنهم جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم
الحرنانيون الذين قالوا بأن المبادئ خمسة هيولى ودهر وخلاء ونفس وإله وأما القائلون بأن المادة ليست واحدة وأن الواجب أكثر
من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد
على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فرقتين منهم
أنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا
نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية محصورة في الوجود قالوا
وذلك محال وإن لم يكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال يوصف بأنها لا يكون
إلا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع إليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده إلا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء هؤلاء لما فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد شرع
في أقوال القائلين بأنه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت إحديهما إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا
وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية إلى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فالفرقة
الأولى أن واجب الوجود لم يزل عن موجد لشيء ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادة واحتجوا على ذلك بأن الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث
لا أول لها كما ذهب إليه الحكماء وهو باطل لأمور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لأن كل واحد منها موجود فإذن يكون

نها
لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء ينافي عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها فمعاني الوجود فلا
في حكم ذلك عقلاً بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل لا قوة فانها
في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه موقوف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة من المشاهدة يمتنع ان ينقضي اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الا وقد انقطع اليها ما لا
نهاية له ومنها وجوب ان ينقص عدد الحوادث بحدوث كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزداد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي
حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا فرقاً الاحوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده
لا غير فان الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا التخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خارج عن الفاعل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهؤلاء لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب
استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ومثلوا ذلك
بالعطشان يخير في الماء في انائين متساويين في النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ونحو ذلك من الامثلة المشهورة وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن
هؤلاء من قال انه لا وقت لا اسال عن لم وجميع اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله** وبازاء هؤلاء قوم من القائلين
بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم
الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئاً او بالاستواء لم لا يوجد عنه اصلاً وحال يخلو فيها لما فرغ عن بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له
لان ذلك يقتضي عدم العقل عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واحدة له وجب ان يكون فاعلاً دائماً اما اذا
كانت فاعليته ممكنة احتاج الى فاعلية التي بسبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية
الاحوال التي لا يتوقف حصولها على شيء غير ذاته ككونه قادراً او فاعلاً او عالماً وقابلها الاحوال الثانية الموقوفة على وجود الغير

لكونه

142

لكونه اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وهي لا تكون له واحدة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بحالات الفعل فان شأن
التي العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالفاعل او يكون لا صدور الفعل اولى
بالفاعل الى الفعل من حال اخرى يتصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون
بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من سائرها **قوله** ولا يجوز ان يتسنح ارادة متجددة الا للداعي ولا ان يتسنح جزافاً
كذلك لا يجوز ان يتسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يتسنح ارادة لحال الحادث وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد يتجدد
واذا لم يكن يتجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحداً مستمرة على نهج واحد وسواء جعل التجدد لا مر تيسر او لامر اهل التحسين
من الفعل وقيامه تيسر ومعنى او غير ذلك مما عُدّ او يقبح كان يكون له لو كان قدر ان او عائق او غير ذلك كان فرال لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يساوي بعدد وارادته بالفاعل الله من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شيء سببه يخصص الطرف
الذي يختاره فاسموه الارادة يتعلق بذلك الطرف هي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وعين ارادته على علمه
عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد وان يتسنح امر يتجدد اقتضى ايثار احد
المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً وهما منتفيان
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه
شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالسعال او مزاج كحركات المرضى وعادة كاللعب باللحية مثلا او هو
ما عساه من الفاعل كالعبث ما عساه من العابث والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشهوة
فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه الشارع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان
تتسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال ان لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء
كانت طبيعة او ارادة او قسر امر عن تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه
وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر وتنتقل الكلام اليه وهو باطل واما ثانياً
فلان شيء هو القول بحوادث لا الى اول لهم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم
بقوله واذا لم يكن يتجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل
عن الفاعل اصلاً واما صدوره في جميع الاوقات وحجة ذا علم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد
شيء عن الفعل اصلاً مع توهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ
الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ما يرى القولين ابطاً بقوله تجدد فعال وسواء

جعله المجد دائم مستمر كحسن من الفعل وقيامًا ما يستمر بعض القول بصلوح بعض الأوقات او يعين بعض صدور الفعل منا
بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعرفون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته للامر الى الصحيح كان من ان عند الوقت الصالح او امتناع
كان من ان عند وقت لا امكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه **قوله** قالوا
فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بان يحدث الشيء منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في
نفسه واجب الوجود بغيره فليس مناقضا كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى دوام الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحجتهم انه ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو توهمهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو
توهمهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستلزما على الزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف وهو مع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون
غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبينت
لكن ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه يستدل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخطأ فيها **قوله** واما كون عدد المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو يوهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد
حكم صح على الكل المحصل والا لكان يصح ان يؤتى الكلام عن المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد
اشارة عن الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول
غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله
تعالى لا متناهية ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **قوله** قالوا ولم يراع غير المتناهي من
الاحوال التي يذكرونها معدوما الا شيء بعد شيء غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية
في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فعدد ممكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فان ارادوا بالكون فادخالها كونها غير متناهية **قوله** واما توقف
الواحد منها على ما لا يتوحد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ما لا ينقطع اليه الا ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف

كذا

كذا على كذا هو انه ليس وصفا معا بالعدم والانام يكن يصح وجود الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يؤتى ان الاخر كان موقوفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ما لا ينقطع اليه الا ما لا نهاية له الى اي
وقت فرضت وجدت سلسلة وبين كل الاخر اشياء متناهية في جميع الاوقات بهذه الصفة لا شيئا والجميع عندكم وكل واحد واحد
فان عنيتم بهذا التوقف انه لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ابان بعد لفظها يعتبر الا بعبارة المعنى اشارة عن
الجواب عن الحجة الثانية وهو انه بعد توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما
وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث وكان هذا الحادث في وجوده لانقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الا ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب مع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت مطلوبهم والحق ان كل وقت يعرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي
من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت جميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان
الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع
الواجب الوجود غير مختلف الحال في الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الا ما داما لا ما يلزم من اختلاف ما يلزم من تبعها
الغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هاهنا وقوله الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غير نسبتها وما يلزم ذلك الا ما داما اشياء يعني النفوس الفلكية والاجرام
الفلكية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلاف ما يلزم منها يعني الحركة الشريفة اللازمة من اختلاف اوضاع
تلك الاجرام فتتبعها الغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب والتي للاحسان تعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا مراده ان المتنازع في العدم والحدوث سهل بالقياس الى المتنازع في جعل واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا
يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والعدم تتعلق بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح ان غاية الشيء ما لاجله يتحرك ومنتهى ما يصل اليها وفيه الصواب ان ذكر مع غاية الحركة فقط اما
الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك هي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على بيان مقاصد احدها بيان
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله
يعني مسئلة العدم واساس لما بعده وبيان الاول هو ان الباري لو لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا
وذلك يؤكد القول بالقدم وانما عذر القائلين بالحدوث الذي عليه يعولون هو توهمهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

العقول

بعينه وما ظن انه يفعل بالارادة سيدفع بهذا العذر وبيان الثاني هو لكون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود
اما انه بعد بيان ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بهذا الفصل لو كان حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة
بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما انتفى للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان هو الواجب لذاته بين كيفية صدور الممكنة
عنه ذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان هو الواجب لذاته بين ان ليس الى غاياتها فائدة الاشارة الى
احكامها الكلية وهي ان الفاعل الاعلى لا يكون لافعاله غاية وانهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فذكر ذلك
على وجوه موجودات مرتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال في الوجود بهذا الصنف الفاعلي وساق ذلك الى النظر التام في
اسباب تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود الصادر من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي
الترتيب — اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي
هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى تتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال
لها اضافة كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب ش هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود منه اعطاء معناه
المحمول على المبدأ الاول بعض ان الذي يكون لفعله غاية منافية لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له
بالقياس الى وجود غيره والاول ينقسم الى ما لا يتم بانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية
الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان
الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه
الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا الافتقار
في احد هذه الامور الى الغير ويصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا
فائدة فيه ولو كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية
موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود وذلك يقتضي مفهومه وربما فهم
الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير
المطلق وذلك كما يجري قولنا الموجود في شيء موجود وانما هذا الفاضل قد صدر من شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي

لا يفتقر

من شان يوهم ان المسئلة
غيره والامام

لا يفتقر الى الغير في هذه الامور بعينها قضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد فاذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بان يرجعا الى شيء واحد او يكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول عنده معقولا والثاني قولا مستكرها غير معقول
مع كونهما في الحكم واحدا على ان قال الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقد قال بعده فمن احتاج الى غيره
فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سوء الالفاظ وكان الجواب انه لما كان في الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة
معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنى متقاربين — اعلم ان الشيء
الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا
والذي لم يكن ما هو اولى واحسن به مفقودا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب ش لما كان من المتكلمين من يعلل افعال الباري
تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ
اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي لاسناد النقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل
احسن به من ان لا يفعل فانه لو فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صنفان له
احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك
انه ليس الصنفين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في انه مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره —
وما اقبح ما يقال ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن
والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية ش هذا تصريح بالمقصود الذي اومى اليه
في الفصل المتقدم وهو كبيت لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما مساويا لجميع العلل العالية التي هي وسائط امداد او
تعقلها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما
من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي
كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان بما هو بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته مبدأ
فاعل وغاية للوجود كله — اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان كل
شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر و سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله
بالتذنيب لا بالعكس لكن التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه اسماء

احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلى
ذلك يكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد
وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او
ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه و
اعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه قيدا احدها
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد مما ينبغي للمستفيد ان يكون ينبغي عوده انه مؤثر اما القسمان الاولان والثالث ان لا يكون
لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة ان اراد بها ما به الحسن العقلي كما في العلم
ينبغي وان اراد الاذن الشرعي كما في النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يلتزمون البعثة والكتب ولا معنى لها سوى هذين و
اقول هذا الكلام كون جميع العرب المستعملين هذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقيسون
بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا انما ارادهم مستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم يستعملونها على سبيل النقل
الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى ما منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا
ذكروا انها من افعال المطاوعة يقولون بغيته اي طلبته فانبغى كما يقولون كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا
الكلام الذي يستحسنه الخواص والعوام ويجري مجرى المثل مثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية
او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال
للحجر الذي يسقط من سقف فوقع على راس عدو انسان فمات ان ذلك الحجر جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات
وجود حركة الطبيعة هي استفادة كمال اينه لنفسه لا ايصال كمال الى الغير واما وقوعه على راس الانسان فاتفاقي والاتفاقي يكون بالعرض
ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت لذاته بل يقتضي انحلالا او ضياع الاعضاء والموت يستتبع بعضه بالذات عند
انحلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت
عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك الصورة في
الدواء المصحح والمزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر
الفاعلات الطبيعية فانها لا تقصد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بان يكون بالذات

اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما لم يحتج من عرف النار بانها شيء يصدر عنه كيفية
كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود
ونقول قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد
هو كل فاعل يكون اعلى رتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح قول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به
الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما فصلان اشتركا في الموضوع فقط وهو
الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص
اشارة — اي مستعيض ثم فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل والعالي لا يكون طالبا لامر لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض فهو يتميز عند المختار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واحب حتى انه لو صح
ان يقال انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فالجواد والملك
الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون
بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار
الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلابد ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه لو لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن
ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون
له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تدع كاملة فهي تستفيد الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة ثم كل
دائم حركة بارادة فهو موقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح ثم اجل عن ذلك بفعله
اجل من الحركة ذات الارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يمكن ان يتحرك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان من الناس من يقول ان فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل له في تجارة الغير الا ان يكون
بل لكون الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويشينه وكل هذا اضداد الغير لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه
او الى غيره مستكمل بغيره اراد ان يبين ان الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب
حسن يكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما هو اولى حسن
الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغير بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم او يمجده او يصيره
مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغير واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقليين يقرون بان كل فعل يقتضي استحقاق

مدح أو لا استحقاق ذم فإن نقص الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والإخلال والقبيح بأنه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولا حل
بهذا ما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها
في هذه الفصول **إشارة** لا تجد لك طلبت مخلصا إلا أن تقول إن علة النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق
نفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها ثم
بين أن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها إذ لا يجوز أن يكون صدوره بقصد وإرادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف فذكر في هذا الفصل
أن علة النظام الكلي أي نظام جميع الموجودات هو الأزلي الأبدي علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المعينة
الغير المتناهية التي يجب أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات بعينه فيضان ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
والذات المفيضة في جميع الأحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بأن
تفاصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل
بفعله ووجه نظم الفصول أنه لو كان الباري فاعلا بالإرادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم
مثله بيان الشرطية أن من فعل بالإرادة ففعله أولى به فإذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى والملك لأنهما مع اعتبار معنى الغنى في حده
وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لأنه إنما فعل لأن الفعل في نفسه حسن أو لإيصال النفع إلى الغير لا يقول الأشياء به تنزهه وعدم
الأشياء بوقوعه في استحقاق الذم وتبع بعد الإشكال وهو أنه لما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل بفعله ثبت أن العالي لا يفعل لأجل
السافل ولما ثبت أن الله ليس فاعلا بالإرادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك وأقول ليس المقصود من
هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل بل هو مقدمة في إثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن أفعال المبادي
العالية لأن النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الأول وغايات أفعالها ووجه التلفيق بين
الفصول التي نسج إحداها من صفات المبدأ الأول المتفق عليها بهذه العلة لأنها محال الإشارة غيره فيها ومعانيها دالة
على نفي الغرض عن فعله ونفي العلة لأنه أدل على ذلك فقدم في الفصل الأول وأبدل المطلوب وحده في فصلين بعده ثم فسر
العناية في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والسابع أن الفاعل إذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان أيضا مستكملا
ولما كان الباري غنيا ولا غرض للمبدأ الأول ولا المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الأفلاك بحسب الظاهر منسوبا
إلى مبادئ إرادية بين أن المبادي التي كلامنا فيها ليست هي التي تحركها ولما فرغ من ذلك ذكر أن النظام الكائن مع نفي الغرض
عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح بعد بيانها خطابية لأنه بين ما معنى

أنه لو فعل بالإرادة لزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فإن عنيت أنه من يفعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان إلزام الشيخ على قال
التالي عين المقدم ولم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله فإن الرابع لم يقع الأولوية فإن عنيت
به شيئا أو صفة فظهر أن الحجة خطابية من باب الطامات أقول وهذا يدل على أنه لم يدرك الشيخ خطابته وقد قال من قبل إن
ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قول الباري تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنيا أن معناه أنه لو فعل
وجب أن يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فإن الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا الأولوية
أو دفع المذمة أنه لو كان المستفيد شيئا لا يكون إلا ما لم يكن ذلك الشيء والحكم بأن هذا الشيء إقناعي من باب الطامات أو ليس مفوض إلى
نظر في الكلام وإنصاف **تنبيه** قد بين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة ما كلية بإرادة جزئية وقد علمت أن مبدأ الإرادة
الكلية المطلقة الأولى يجب أن لا يكون إلا عقلية مفارقة فإن كانت مشكلة الجوهر بفضلها لم يصحبها شيء فكانت إرادة ما تنبعث الغاية
المذكورة وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع أو على اتصال إلا أن يكون بحصول الطبيعة ومعدوم ما دام لا
الدائمة لا يجوز أن يتوق لم يزل شيئا لها مفقود دائم الحصول ولا يجوز أن يتوق لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمال إنما حاضر حقيقة أن شبهة
ولا طبيعة ولا جبلية ليست بسبب إما ذكرناه إلى الأجسام السماوية تتشوق إلى أجسام إلى أن يحصل منها حول إن واحد كما علمته
حال الأثر التوأحد من سطح بدنه من حيث تبين لتطلب مبادي الكمالية ولولا هذا لكان جوهرين مماسين وأما نفس السماء فهي
إما صاحبة الإرادة الجزئية وصاحبة إرادة كلية تتعلق بها الشاء من الإشكال أن كان وفيه شرح قال الفاضل الشارح أثبت
العقول في هذا النمط بأربع طرق في هذا الفصل مع أربعة فصول بعده تشتمل على الطريقة الأولى وأقول إنه لم يقصد إثبات العقول
أو قصده بل قصد بعد نفي العناية عن أفعال المبادي العالية ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك ولزم من ذلك إثبات العقول قصدا أيضا
قصده بيان أن المبدأ الفاعل لحركة السماء هو نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل على تقرير أن يقول قد بين في النمط الثالث
أن الحركات السماوية متعلقة بإرادة كلية وجزئية وبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى غير الإرادة التي لا تتعلق بها من ذي
التي تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية سمعها يجب أن يكون إما عقلية مفارقة القوام عن الأجسام وهو إما الأسفل الكليات
وتلك الذات إما أن يكون كاملة الجوهر بفضلها الذاتية وإما أن لا يكون والأول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء
لا يجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور الأول أن العقل المحض لا يصح فيه تنكر إرادة تنبعث الغاية المذكورة وقد تقرر في النمط الثالث
أن المحرك السماوي يطلب بإرادة ما هو أحسن وأولى به والثاني أن المراد الكلي ما ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات
المنفصلة أو على اتصال كالكميات المتصلة أن يكون شيئا واحدا إما موجودا بالطبيعة أو معدوما دائما والأمور الدائمة المشابهة
الأحوال الغير المتجددة المحضة كالعقول لا يجوز أن يتوق كان بما لم يزل لها شيئا معدوما لم يحصل أو يتوق كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له

بل يكون كمالا لها حاصلا وحقيقة ليس جزئية متغيرة ولا طبيعية ولا تحليلية لأن الطبيعة والتحليلات انما يكون بسبب العوارض الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك
السماوي بخلاف ذلك فانه مريد للامور الجزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل الجسمية بطلبه بالحركة بعونه اذا هي مسببة والثالث ان
الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة بأجسامنا حيث هي بانقضائه يبطل مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها السماء واحدا او لو لا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فان مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء والا نفس السماء
هي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة
منطبعة فيها بالسماء … الاشكال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما بان نفوسنا بواسطة ابداننا
العقل الفعال قوله ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء واما … اللفظة لانه لم يرد لكن
نصح بخلاف العموم على سبيل القطع والشرح ما توجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب
ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني
او غضبي بل يجب ان يكون اشتهيه تحريكا شاملا عقليا العقلي ش يريد ان يبين ان غاية الحركة السماوية هي التشبه بالمبادي العالية التي هي
العقول المجردة وان يبينه على وجه يكون لمبادئ فصول وقد بين فيما تقدم ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او
عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون ان الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني
او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون
لداع شهواني او غضبي لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير حاله ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى حال الملائمة فيلتذ او يتألم
من تحصيله بعقب … لان كل حركة الى ابدا او علة على النحو الموجود في الحيوانات مشاهدة فاذن هو انه تحريكها انما الصادر عن العقل
العملي **قوله** ولا بد ان يكون لمعشوق محال اما انيال ذاته وحاله او انيال ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء مطلوب المريد ويحاز وجوده
على عدمه وكل مطلوب مختار محثوث في دوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون لتحريك
السماء معشوق مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة
والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يشبهها من كمالات الجسم وحينئذ
انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة توجه نحو حصول حالة للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال
حالا من المعشوق كصفاته او ما وراءه او ملائما لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك
الحال حالا منه وحينئذ لم يكن مما يناسب الا ذات المعشوق وحالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون بهذا القسم لا حاصل حال بينه ذات المعشوق وحاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو

من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها **قوله** ولو كان للاول لتوقف الاول او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب
نيل الشبه من حيث هو نيل شبه لا شبه اي لو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حاله منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي
المادية يستحيل ان يكون بحيث يسعى محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات
خارج عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه شبهه كمالاتها فان يوجد فيه شبهها
بكمال المعشوق ويكون نيل شبه لا شبه والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال
فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا شبه **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المبدل
بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يستوفي لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة والنوعه او صنفه حفظ
بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير متيسر الا على تعاقب شبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لا بالاصالة وذلك
اذا كان المبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يستوفي ما هو بالقوة يكون له خروج
الى الفعل حتى انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل
المنصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث ان تنبعث القوة من استحاقه الخير الفائض من
حيث هو شبه بالعالي لا من حيث هو واصل الى السافل فيكون المتشوق بغير محرك السماء معه بها نحو تمام التشبه في بعض
الشيء فيكون المتشوق يصح ان او شبهها ما يعتريه بالعلة يتشوق المحرك من شبهها بالامور التي بالفعل غير المعشوق هو العقل
من حيث ان تنبعث القوة من استحاقه الخير الفائض اي في حال كونه استحاقه الخير من حيث هو شبه بالعالي غير مقصود بالقصد الاول هو التشبه
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح الخير عنه حالة التشبه كان يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح استعارة لطيفة
وهو ان الخير لا ينقص عن المحرك بالكلية بل ينقص عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي
هناك خاصة والامكان بالقوة فيها يجري الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال
الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي
والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هناك
خاصة لان الاجرام النيرة يعرض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها وانها ليست لها خاصة لكن لما كانت معدات
للاضاءة وضعها انها خاصة والامكان ما بالقوة فيها يعني في السماء يجري الفعل بما يمكن من التعاقب في ذلك يحصل التشبه بقدر الامكان

الكمالات وأما وسم الفصل بالإشارات والتنبيهات لاشتماله على إشارة على غاية الحركة السماوية التي إليها وعلى التنبيه على وجود جواهر
المتشبه به أعني العقل. لو كان المتشبه به واحداً لكان الشبه في جميع السماويات واحداً وهو مخالف لو كان لو أحد منها
بالأوضاع مشار إليه لشابهه في المنهاج وليس كذلك لأني أقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم أن الفيلسوف
الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الأولى وقد أشار في مواضع أخر إلى أن لكل فلك يعد
يخصه معشوق تتشبه به تلك الأفلاك فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحداً في الفصل الذي
يتلوه. وقوله الكلام في المتشبه به لو كان واحداً لكان الشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً وذلك لأن الجسم من حيث هو
جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً وليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيناً والأفكار النقل عنه
بالقسر ولا جهة معينة فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله
ونفوسها أيضاً لا تجوز أن تكون في طبعها أن تريد تلك الجهة أو الوضع الذي يكون الغرض في الحركة مخصصاً بذلك الوضع لأن
الإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فإذن السبب اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم
أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم وكل فلك شاقل وهو يتشبه بما يحيط به على ما
بيناه والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والأقطاب وأن لا يوجب قصوراً فأما يوجب ضعف المتشبه به
عن التشبه التام لا محالة وليس التشابه موجوداً إلا في قليل بعض في المثلات فلك الروح عن مثل القمر فإنه يشبه فلك البروج
في الحركات والأقطاب واعترض الفاضل الشارح بأن نسبة الفلك بالعقل هو أن يستخرج كمالاته اللائقة به إلى الفعل كما في العقل
وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما بأنه امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فإذن المتشبه به شيء واحد والجواب أن خروج
الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية بل يجب أن يكون غايات الحركات الجزئية أموراً جزئية بل ممتازة عن المعنى الكلي
وتلك الأمور لكان اختلاف الحركات قد دلنا على أنها الكل لسبب إلى معرفة مهيتها المتخالفة طرأ على ما نحن بنايه وقال
ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالمهية كما نحن بنايه فلا يكون كل هيولى قابلة إلا لحركة خاصة والجواب عنه
مضافاً إلى ما مر أن ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده   وذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط
وأن الحركات كانت يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت أو إلى العرض بالحركة كان يمكن لها أن تطلب
الحركة على هيئة نفاعة لما تحته ولم يكن الحركة في أصلها إذ لذلك جعلت الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وعن حصلها على هيئة نفاعة
ونحن نقول لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك وقيل
وأن تسكن سواء لديها الأمران فعل جهة الحركة ثم كان لم يتحرك لنفع السافل فاختارته بل لا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل

بل إنما يطلب شيئاً عالياً ما فعه نفع فيجب أن يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في بيان كيفية ما سمعوا ظاهر قول الإسكندر إذ
يقول إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا أيضاً
وعلموا أن القائلين حركات السماويات لا يجوز أن يكون لأجل شيء غير ذواتها ولا يجوز أن يكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين
فقالوا إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه ولكن اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها
في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع كما أن رجلاً خيّراً أراد أن يمضي في حاجة إلى موضع واعترض له طريقان
أحدهما يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق وجب من حكم خيريته أن
يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك تقتضي على كمالة الآخر داخل الحركة إلى هذه الجهة
وبهذه السرعة ليتبع غيره ثم قال في هذا أمر يزيد الوهم ثم قال في إبطاله فأما نقول لهؤلاء إنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول أو يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث في ذلك وعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل إن
السكون كان يتم لها خيرية تخصها والحركة كانت لأجل نصرتها في الوجود ونفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها أو أعسر إلا التي فاختارت
الأنفع وإن كانت العلة المانعة عن نصر حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير المعلولات فهذه العلة موجودة في
نفس قصد اختيار الجهة وإن لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء فإن
وذلك لأن كل قصد يكون من أجل المقصود فهو أنقص وجوداً من المقصود لأن كل ما لأجله شيء فهو أتم وجوداً من الآخر ولا يجوز أن يستفاد
الوجود الأكمل من الشيء الأخس هذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الشارح الفاضل المعارضة بالسكون غير
واردة لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل بخلاف السكون فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلاً لكل الحركات
فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلاً بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إليه على السواء وأقول
ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول بأنه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به
القوم من الفرق بين أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء فالعلة
الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه من غير داعية إلى إسناد هيئاتها إلى مثل ذلك   وإذا كان كذلك فمع الاختلاف
هيئاتها مستقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فإذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد أي إذا كان الفلك غير متحرك لأجل
ما تحته ومع الاختلاف يستند على ما سواه من الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها أموراً
كثيرة   وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحداً ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية ثم أشار إلى المذهب ذكره
وهو قول الفيلسوف الأول إن المتشبه به واحد وحمله الشيخ على أن ذلك المتشبه به الأبعد هو العلة الأولى واعترض الفاضل

ما به ذلك الواحد كان مبتهجا به من حيث ذلك الواحد لزم منه الحركة وان لم يكن مبتهجا به بل كان الملتذ به غيره او شيئا من كمالاته كما منه
ومن غيره لم يكن هو مبتهجا به واتصل بعلل الحركة الدورية بذلك ايما يجوز ان يصح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فعللها يكون الملتذ به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه
عليه بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك الملتذ به واتصل كون الملتذ به الوحيث
يكن الشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من العلة الاولى فان الشبه هو مبتهجا به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا بعد
ان يكون استناد الحركة المستمرة فيها الا باعتبار العلة الاولى وما به عيار كل حركة عن غيرها لا باعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واحد لذاته لان المقصود لا يحصل الا مرتبات فاذن هي للافلاك ليحصل ذواتها
بل يحصل شيء او هو النسبة واذا جاز ان يكون بعض الحركة يحصل شيء او لا يحصل ذات الفلك فان يكون استنادها الى هي هيئة تابعة لها سبب
شيء او اولى   الآن ليس لك ان تتكلف نفسك اصابة كنه هذه النسبة بعد ان تعرف في الجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف بهذا وجوزنا انه اذا كان المحرك يريد بهما ما لا معنى له على التجدد انما يعرض منه في بدنه
انفعال النفس بذلك النسبة من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعال لا يتبع انفعال نفسك واثبت اذا اطلعت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها يكون هيئة بتلك الحالات لا عقلية صرفة وان كانت حالات عن
عقلية صرفة يحتاج استعداد بتلك القوى الجسمانية والشعاع يلوح المعقول في نفسك بتصور محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد ذلك وربما
تأدى ذلك الى ان كان منه بدنك من الارتعاش تشهيا ضربا او امرا لكنها مناسبا لما كان فيه فاسمع فذلك هو ان المحرك الفلكي انما يحرك بحركة انما
او صيانة من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق والاوضاع الحادثة الى الفعل ولم كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات ما بالقياس الى
الجسم لا بالقياس الى الحركة فالكمال اللائق المحرك انه شبيه بمبدأه في صدوره بتمام القوة لكن الكمال والشبه انما يتبعان على اشيا مختلفة
الحقائق بالسكك ووقوع اللوازم فاذن بهما شيء لما يحصل المحرك كل تلك بالتحريك يقع على نائبا عبارة فقيسا الى المحرك اسم
الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم الشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك ان تكلف نفسك تصورها هيأتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المنوطة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
مهيتها او امثالها مهما فسلا كما هي كيف كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل وكيف بالاتم ان التشبه اشار الى ذلك بما يرد الاستبصار
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشبه المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي
هي المبدأ الاول للتحريك لا تنبعث عند امعان النفس الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي
تلك الافكار بوقوع ما هي المحاكات وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او

سلو

169

وبجرى
سكون او غير ذلك فتشابه بهذه الامور التي على حوار البدن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته
مجرى حال الانسان في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه بتصور كمالات مبدأه المفارق والحاصل له بالفعل وبهذا التقصي كون
نفس الفلك مجردة عاقلة لذاتها محركة للفلك بتوسط صور خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ بذلك بقوله واثبت اذا اطلعت بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى قيل انه عبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وما في
الفصل واضح وفيها قدم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبته بما في الكلام لما قبله   القوة قد تكون
على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون في اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين   النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق
ما له اولا الذي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو ساير المقدار ولا متناهية ومنهما ما يعرض للكم المنفصل
وهو سائر العدد ولا متناهية والمقدار انه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار اعني بها الاتصال فقد يمكن فرض
لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني انه لا انفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل يعرض النهاية واللانهاية
فيه ظاهرا اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فقد يعرض
النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الانفصال في العمل بعينه لا من حيث يعتبر وحدانيته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون بالنسبة اصناف الاول قوى
يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون الذي زمانها
اقل اشد قوة من الذي زمانها اكثر وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون الذي زمانها اكثر اقوى من الذي زمانها اقل
وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يعرض اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون الذي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من الذي يصدر عنها عدد اقل وبحسب ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول ان الشيخ في هذا الفصل
على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية وبالسماء
التي تحرك حركة غير متناهية وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باعتبارين اخرين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني

بعد الآن بكم او لما هو دوكم   الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل لكون في آن الوصول
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا لكون الشيء مفارقا او متحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار موصلا
فيه دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة   يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان
يقع بينها سكونات ليس لان الحركة التي هي علة الزمان ضعيفة دونه واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول
واصحابه الى اثبات السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه والكل احتجوا بحجج وما قضات الحجة المشهورة لمثبتيه ان
المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا وما بالة بعد ان كان واصلا اليه في آن
ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما
لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن
هو ساكن وهي الحجة ضعيفة لانها تبتنيها فائدة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ
في الشفاء بان قال مماسة المتحرك للحد الذي تحرك عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المماسة طرف زمان المماسة فلم يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون مبدأ لسكون وحركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على
المتحرك بانه مماس فهو ان مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة
يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المماس لذلك الحد فالسبب وكذلك ان اوردوا لفظ المماسة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان
اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها موصلة للمتحرك
عن حد ما مقربة له الى حد او مميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاتصال مميلا فاذن هي موجودة آن
الوصول والمثل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المماسة فلا تحدث الا بعد وجود مثل ثان
يحدث ايضا في آن دفعة ما وانما يكون الآن الذي حدث فيه المثل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع مثلين مختلفين في جسم واحد
كان فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عادم المثل وليس عادم المثل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن
فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي تفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة تفعل حدودا ومثال الحركة في الكيف ان كان موجهة الى غاية ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنها فهي قد
فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان الساير في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
او الرجوع ليكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة الموجهة الى حد ما انما تنقطع

بالوصول اليه

بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض واما
ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني المثلين
ولم يسم المحرك الموصل بالمثل لانه انما يسمى مثلا باعتبار اخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا
واما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني المثل الاول لا يكون باقيا بعد مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي يبعث المثل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا هو المثل
واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان في ذلك الآن الذي اذا كان موصلا في
زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يتخلل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الآن الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللااتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني
الوارد المتجدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان المثلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم
عدم الآخر ولما كان وجود المثل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود المثل الثاني
لا يغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان
كان فيه موصلا وذلك لان المثل الثاني يتجدد فيه بعد واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني المثلين معدوما
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على
التدريج او دفعة والاول باطل لامتناع انقسام الآن والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي
الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان
هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال
انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان
الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو بعينه ذلك الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا الفرض
كلام الشيخ والاشكال باق عليه وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام

فعلى الجزء الاول منه مثلاً ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد حصل في كله هف وان حصل شيء كان الحاصل
هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجوداً معدوماً معاً وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول الشيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك فنقول عدم الآن المفروض اما يحصل دفعة ثم يستمر
بعد ذلك زماناً فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلاً فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا
صحة هذا التقسيم وهو لم يكن عدم الآن حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه بعد وم
فلم لا يجوز ان يبقى اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكفي
هناك آن واحد ويبطل الحجة اولاً على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان
يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة
في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هي هوية ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء هي قبل
عروض القسمة لا تكون الا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف الا وجود
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واحد لم يحصل منطبقاً على جميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك
الزمان شيئاً بعد شيء وبهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج وبعبارة لا يحصل الا على التدريج بل لا في طرف
زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلاً وان في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى
انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله
كالكون والتربيع مثلاً والى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع
ذلك انما يحصل في زمان في طرفه او فيه دون طرفه وهذا احكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع
الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وشبه ذلك بصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط
وليس بصادق على بعض الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على بعض الخط وليس بصادق على طرفه ولا
يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك
يقتضي ترتيب الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي ترتيب الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان ان
المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجوداً فيه لان ذلك الزوال معنى الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسبب ليس من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون
منطبقاً على ازمنتها بهما ان عما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والحاصل انه توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في

ويحتمل ان يكون ... السبب الموصل ... [illegible]

الكلام

151

الكتاب في ذلك بحث من ابراده اما ما تعد من سعها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقرير
على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوب آن المماسة يسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولاً
ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين منفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه الا
احدهما او كلاهما وتمام الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى
سكون فسكون عن الحركة التي بها تحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها تحفظ الزمان وهي الدورية لما
فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المقاوم ذلك وهو ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة
في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار
الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون
اما مستقيمة او مستديرة كما سيأتي بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائماً لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضاً الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان امر واحد متصل يجب ان يكون مستنداً الى امر
مثله في الاتصال الوحداني وان الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً فلا حركة متصلة دائماً سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذه
لا تتوقف على اثبات السكون المذكور كل الافتقار انما يجب ان يتوقف على موصل ولا يجب ان يتوقف ما يقولون صار مفارقاً
لان الحركة والمفارقة الى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان زال كونه موصلاً وقع
دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي نقضها الشيخ عند
اثبات الآن الذي المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً وقد رد عليهم بان عنهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليس يقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم الى اجزاء اسبق
بعضها على بعض فكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقاً او مماساً في آن بل يجب ان يقال
ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً اذ زال عنه كونه موصلاً في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان
وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المماسة باللامماسة بعينها فان قوله هذا الآن بتلك الحجة في
نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها بل لا عن مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما يوهم
فساداً اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة وهذا ما يمكن ان يتوقع في هذه المسألة فالحركة التي ليس يطلب حال

القوة عليهما من حيث هي غير متناهية في الازدياد وقد مرّ في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها
هي التي تقوى على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاولين ان الحركة الغير المتناهية في الازدياد فاذن الحركة التي يجب ان
يتوقف حال القوة عليهما من حيث هي غير متناهية في الازدياد لا غير ولما كان هذا الحكم متفرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل
مذ مسألة وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة   اعلم انه لا يجوز ان
يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدإ مفروض حركات
لا متناهية في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدإ المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الاول فيصير الجانب الاول متناهيا ايضا هذا محال   يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم
ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلاشتمال عليه هذا الفصل واما الثاني فلاشتمال عليه اربعة
فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان
الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما او من مبدإ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فانه غير متناه لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك
جسما او شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدإ المفروض فيجب ان يحرك الثاني
اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يتفاوت القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر
من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا تمام بيانه الشيخ في هذا الفصل الا انه بين ما مر في الفصل السادس
من النمط الثالث وما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاول الذي فرض ان لا نهاية
فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف وان هذا الفرض محال
واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ (?) انما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف
فان القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون متناهية التحريك للاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى
الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه يجوز ان يكون
التفاوت في التحريك بالسرعة والبطء ولا يلزم منه انقطاع احدهما مع ان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية

لها

لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر انه اورد عليه سؤال واجاب وهو ان القائلين بان الحوادث لها اسند (?) لوانه
ازديادها كل يوم على ما هي عليه ازداد الشيخ عليهم بان قال ان العالم لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون منقصا للتناهي فقال ولقائل ان يرد عليه بها ما رده هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس
للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد
عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اكثر من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح ولقائل ان
يعود فيقول انهم انما يستدلون على التفاوت في القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال فيتجه عود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بعدم الازدياد على الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اول النمط الخامس ان جميعها لا يمكن
ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بما ذكره
الشيخ وعليه لا ينافي كونه غير متناه وكيف وهما يوصف بهما باللانهاية معا في السطر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما هو ممتد من شأنه في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فهو لا محالة ذو
جهتين يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احداهما به ويسلب في
الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم
بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى كالسطر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على
ما هو المشهور عند جمهور الحكماء فذلك لامر يخصه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول فلما كانت لا نهاية
للحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما
الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مشتركة للزيادة والنقصان بحسب طبايع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاولى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك امتنع (?) التصور بانه
فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها   اذا كان شيء ما
يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا
لما فرغ من بيان امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا
فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه كان

ذلك القوة بحاله كان ما دل كبره وصغره اذ او صار مجردا عن تلك القوة كان متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ما نعا عنه القوة الطبيعية للجسم لما اذا اوجب جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثالثة المقدمات في ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا اوجب جسمها لا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول كما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستغنى عن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب الشواغل الاخر فهو في الطبيعة بحسب القوى على الاعم
القوة في الجسم الاكبر اذا كانت شبيهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تساويا في القوة كان بالاطلاق ما بها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها ما للقوة شبيهة بها مع زيادة وهذه ثالثة المقدمات في ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزئها والقائل في الكميات واصحه نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وذلك لانه لو كان ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخرة ولست زيادة حسية في القدر توجب منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سببية الاحتياج الى النهاية وهو لان المعاوقة لو كانت في الاكبر اكثر منها في الاصغر مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغر لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل التحريك كان في حكم ما لا تحلقا والمحرك كان محلقا اشارة الى ما اشار في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت بها بسبب القوة على الاسباب العوائق فان حرك كل جسمها من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الحاجات التي فرض غير متناهية ويلزم منه تناهي الاقل كما وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركات ما هي متناهية فكان الجميع متناهيا ثم تمم هذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجملة السابقة حلقا لان القوة الواحدة اقتضت حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا لم يكن بها حلقا لان القوة ليست واحدة بل انما لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة حجميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا هو برهان الكمات واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فلذلك امتنع صدور التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع مع عجزها لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية غير المتناهية محركة بالقسر اعم ما اخذ من الموضع الذي استعمله فيه

فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا يحتاج الى ذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن القوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على النسبة كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات بعضها طبائع بسائطها على ما سنبين فيما بعد واما الكثر تلك النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يحتاج اليه لكن لما كان المقصود هاهنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاها مبدأ التحريك الغير المتناهي اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده فالقوة المحركة للسماء غير متناهية غير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية فاذن فيما مضى حوت حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن تبين ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فاوجبت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وما ليس جسمانيا يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت التحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا لما احتاج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماله موجودا بالفعل ليخرج تلك الكمالات الباقية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو العقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجواب ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد سبق في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وهاهنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ اول وصار او اعلم ان التحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا لكن من حيث اشتمالها ما عسى ان يعتبر انتسابه الى سائر العلل مبدأ اول وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما متناسبين ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون مباشر التحريك لا دائم التحريك فيكون بعض هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير مباشر التحريك تحريكا شبيها او لم يصدر عن ذلك الا وحركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات

العقل المساهمة غير التامة العقل المساوي والتامة العقل المساوي على سبيل الوساطة غير تامة وعلى سبيل المبادئة واما تبيع في الاجسام
احد هذه الثلاثة فقط بمعنى السؤال الاول جاز ان يكون المساوي لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة مساهمة للتحريك لا دائمة
التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك
تحرك من حالة في جسم ان يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير فارغ ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم
لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل تحت انفعالا لا بها بل لكن عن رأي
في السابق بالفرق بين الانفعال العقل المساهمة بين التامة العقل المساهمة على سبيل الوساطة وبين تلك التامة على سبيل
المبادئة وذكر ان المنبع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية لا تجوز
ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فلتجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في
بني من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بشرط وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل جزء
علة لتجدد حال وكل حال لتجدد جزء فيتصل التجدد في المحرك والحركات في المتحرك فان لم يكن محرك يتجدد احواله ولم يتو تعقل ولما
امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي
تحت انفعالا لا بها عن العقل فليس بلازم على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يسمى انفعالا لانه وافعاله

فالمبدأ المفارق العقلي لا ان النفس منه تحركات تعاقبه للنفس السماوية على هيئات تعاقبه شوقية يتبع عنها الحركات السماوية
على النحو المذكور من الانبعاث ولا ان بان المفارق منفصل بما يتبع ذلك التمام متصل على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا

فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات عنها عن النفس وهو غير الشيخ — السماوية
صاحب المباحث قد يشهد بان محرك كل كرة تحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون قوة جسمانية فيغفل عنه كثير
من اصحابه من ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والبحث انهم جعلوا لها صورا عقلية ولم يحصروا انهم
ان الصور العقلية غير ممكن لجسم ولا القوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض ان ليس متحرك بذاته وانت اذا حققت
لم تستجز ان يقولوا ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع
وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه فقد وقع بيان كثرة العقول التي هي مبادي المشائين
طوا ان الملائكة في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع بالكثرة وذكر باوصى كل واحد
من قوله فلذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها وان بهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك

بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل الى ما لا يتناهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا
فذلك المحرك الاول لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما
بالعرض ومع ذلك غير واحد لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى سلام حيث كونه حالا في مادة
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا
الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون طريقة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة تحركها تحريكا غير متناه
وان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذا القول يحتاج الى محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا
عن جميع القولين واثباتهما والثاني اعراضهم بان النفوس السماوية بصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور
العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او لقوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور
العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات ولا بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة
بالذات ولا بالعرض ثم الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ورشحه النفوس الفلكية بها بان معنى الحركة
بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لما ذهبوا الى ما ذهب اليه
القوم المذكورون واما ما ذهب اليه قوم منهم لا من بعد تحصيلهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد
بانه قال هذه الغاية والفلسفة فيضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويضع عددها عدد المبادي المفارقة و
الاسكندر يصرح ويقول في رسالة التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدد الكرات ان لكل كرة محركا وشوقا
تخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول انه يحتمل معناه ان الاشبه والاحق ان مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه وجود
مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق — الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان مركبا من هيولى و

ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت صح

صورة فيصح لكن المبدأ الاول لوجوده عن الشيء او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه
ليس ولا واحدا من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق لاحتياجه الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما
معا ولا يكونان معا عنه لانقسم بعد بتوسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول مباينة ولا شك
ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اولي جوهرها العقلي — ربما يثبت لي ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد فانت
الفاضل الشارح هذا الفصل مشتمل مع الدليل على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه
كثرة لوحدانيته كما مر في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيصح لكن المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه

حتى انه لا يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ان الصورة لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل
بحيث لا علة يوجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب يسبق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم
فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا نفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا النمط وجود
عدة عقول مباينة الذوات هي مبادي لحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اذ هو المحرك للفلك الاول
الافلاك او في جملتها العقلاء ان لم يكن محرك الفلك لم يكن مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة   قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد   هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها من مسائل ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها فيها
تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة مبادئها
اعني عقولها والرابع معرفة اختلاف ماهياتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل رغب على تعرف عللها الفاعلية وغاياتها
بيان ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار
اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى
ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو
الابصار لا غير والى معرفة سيرها وسائر احوالها الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات يتحرك ما يحوي عليه بالعرض ووجوب اتصال الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب البساطة فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى
زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء انتهوا بها الى ثمانية افلاك كلية يحيط
بعضها ببعض بحيث تماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها هو المحيط بالكل فلك الثوابت وانه مما لا بد
منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو فلك البروج وسبعة للسيارات السبع على النضد المشهور وان
كان فيه اختلاف ما والمتأخرون زادوا فلكا اعظم من ذلك يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان البعض جعلوا الفلك
الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركة ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا
وبعدا وقربا من الارض ثم من غير المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر
وامثالها وجعلوها منضودة في جو يشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها اقصر مختلفة كالقائلين بالاسترخاء
اولا عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باتصال الفلك وادارته من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين هم من فرسان الحكمة فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم

على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع نيف وخمسين فاوقفه والمتأخرون المنتسبون الى ارصاد بطلميوس
الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم مماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه
الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على
سائر افلاكه واثبتوا فلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصلا عن الممثل او المائل بتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين تسمى
الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكفي باحد الفلكين اعني خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب
الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا
آخر خارج المركز اضافة فلكا خارجا للمركز يشتمل المائل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على
هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عنه
وستة افلاك تداوير ويتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة البطيئة
ويحرك ما دونه بها والكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي دون القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فبسبب
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وبتركيب حركات الكواكب
المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجبة لتدوير الخمسة
المتحيرة وبعض اختلافات القمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما ظن انه ثبت وجود
ذلك التناقص غير محتاجة الى اثبات اجرام او تحريكها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدم
الافلاك التي ينبغي ان ينسب اليها الى ما يسوق لاجل هذه الحركات الا ان الامر لم يتم بعد على ذلك ابقاها على ما سبق ذكره
فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك   وقد يمكنك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق
المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التدوير ذاتا وكوكبا ثابتا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يشاركه الفلك في
ذلك غير الكوكب ولان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بانخراقها اجرام الافلاك ويزيدك في
ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجه وانه لو كان هناك انخراق بوجه حركات الكوكب
دون فلك التدوير لم يعرض ذلك كذلك   وهذا هو المطلب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال

ونزل
ذلك على أصولك وأعلم أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجرمية للكواكب السبعة فذهب قوم إلى أن لكل كوكب منها
مع أفلاكه نفساً حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب أولاً وبتعلقها وبأفلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان
بقلبه أولاً وبأعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسّط فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء
الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وأفلاكها وذهب آخرون إلى أن لكل فلك
من الأفلاك المذكورة نفساً محركة إياه وكذلك لكل كوكب وقد اتسقوا الكواكب أيضاً وكان وضعه على بعضها كما اتسقوا الأفلاك فإن
حكمها في حدوث أنواع الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد وهذا يشبه غير محسوس فيما دون القمر إلا القمر فإنه لم يكن محوه حالاً إلى الأبد
وبالانعكاس كما في الهالات وقوس قزح ونحوها فإنها موجودة واقعة بحذائه لكان شيئاً موجوداً فيه بائناً في جميع الأوقات على
حالة واحدة لم يكن له حركة مستديرة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والأظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه لوجود ساطعة وانصباغ بعض عن وضعه
الطبيعي بعد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الأفلاك والكواكب جميعاً والشيخ حكم بذلك في الشفاء بقوله إن لكل جسم منها فلكاً
كان أو كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نعت لا يتميز الفلكي في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه من أن وجوب كون الأفلاك الخارجة
المراكز والتداوير والكواكب مخصصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور المتلائم التي لا يسمح بها الوهم المذهوب إليه عند العوام
ويقوله الكواكب تتحرك في الأفلاك تحرك الحيتان في الماء فإن القول بكون الحركات المعصية بكون المحركات على ما علمت أحدها
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع والثاني اعتبار بقوله إن الكواكب
تنقل حول الأرض في قوله لا بأن يتحرك وإنما أجرام الأفلاك والسيارات حاسّي وقوله إن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر الأوج في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضاً مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس
وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد الأوج في كل دورة مرتين أحدهما عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقرب والثاني عند
كونه في أول الثور إلا أن أوجه العقربي يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثوري بخلاف القمر فإن أوجيه متساويان وموافاة حضيضه مرتين
أيضاً على التساوي وهو عند كونه في أول برجي السرطان والحوت فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة لكان التدوير هو الذي
يقطع الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو أن حامل تدويره يتحرك إلى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين
جزءاً وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءاً من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً إلى خلاف التوالي أحد
عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه فقد هبط إليهما علمه من أنه كم فضل الاختلاف الجهتين وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول
ثلاثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير الأصلي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في أوج الحامل فإذا تحرك الفلكان عن موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الأوج مائلاً إلى أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مائلاً إلى الجانب الآخر على

بعد ثلاثة عشر جزءاً وأنها وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء إلى الجهة التي إليها مركز منه أيضاً فكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز
التدوير على بعد من متساو من كل واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد
المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى إذا صار بعد المركز
عن الشمس ربع دورة وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمركز نصف دورة وافى المركز مقابلة الأوج
أعني الحضيض فإذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الأوج من الجانب الآخر ووافاه في استقبال الشمس وكذلك
في الربع الآخر فإذن المركز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين وأما عطارد فلما كان له فلكا
خارجاً المركز أعني المدير والحامل وأوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب وكان المدير يتحرك كالحامل
على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل يتحرك كالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الأصلي مقتضياً لكون مركز التدوير
في الأوجين معاً وحينئذ إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع لم يصر بعد المركز عن أوج الحامل ضعف سير الشمس وعن أوج المدير بعد
دهاب أهل الحركتين مثله من الأكثر فصاعداً مثل سيرها والبعد بين الأوجين مثله فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل ومركز التدوير
حتى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر ووافاه المركز عند حضيض المدير ولأجل ذلك
كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين معاً ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض في موضعين متساوي البعد من
الأوجين المتقابلين ويكون ما بين لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد وهما أول السرطان والحوت فإنهما على التسليث
الأوج الأبعد وعلى التسديس من الأوج الأدنى فهذه حال القمر وعطارد في أوجيهما وفي وصولها إلى أوج الحامل مرتين في دورة
واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها والدليل بمنع خرق في أجرام الأفلاك وأنكر
الفاضل الشريف جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين قال لأن الانتقال إلى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين
لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات أو بالعرض وهما معاً محال لا يقال إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة و
النملة عليها على خلافها لأنا نقول لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى للرحى ووقفة حال حركة النملة وهذا وإن كان مستبعداً
لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين بحسب ذاتيهما وكيف بل يتحرك حركة واحدة
مركبة منهما فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت حركة تساوي مجموعهما وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت
حركة مساوية لفضل البعض على بعض أو سكوناً إن لم يكن فضلاً وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة متوسطة
تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات فإن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة
إلا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا

فتكثر الحركات المختلفة بكثرة الغايات التي تتحرك لها الأول بالذات وإلى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالغايات إلى متحرك واحد
بالذات بل يكون فيها ما هي بالغايات التي بالذات لكانت أحديهما فقط وإذ ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركا بتحريكين
حصوله دفعة في جهتين لم يحتج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال   ويعلم أنها كلها في سبب الحركة السرمدية
المتشبهة على قياس واحد ويعلم أنه ليس يجوز أن يتوهم أن ما فوق إن كان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه   وهذا هو المطلب الثالث
وهو معرفة كثرة العقول فإن اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المعشوقة كما مر وأما بعد ذلك فبعد إبطال القول بأن
الفلك السافل إنما يتحرك شوقا إلى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون أول الأفلاك ملكا كما مشوقا عن سائر يقطع الأ
ه وهذا الرأي حكاه الشيخ أبو البركات البغدادي وأسنده إلى أقوام من القدماء، وأما عن الشيخ عنه بقوله إن ما فوق إشارة إلى أنه ذهب
تقوم ولما تقدم إبطال هذا الرأي في الفصل التاسع عشر من هذا النمط لم يتعرض هنا لذلك وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقا إلى معشوقاتها
المجردة لا إلى الأجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المعشوقة أيضا تسعة عاشرها العقل المخصوص
بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك ذوات
الكواكب بزيادة واحد واعلم أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه أما كونها أكثر منه فمن المحتمل
إذ لم يدل على امتناعه دليل   ويعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الأول ليست طبيعة واحدة
بل هي طبائع شتى لم تجمعها كونها تحت القياس إلى طبائع العنصريات طبيعة خامسة   وهذا هو المطلب الرابع وهو معرفة
اختلاف الأجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع والألوان والحركات التي هي مقتضيات
الطبائع كما تقدم بيانه فإذن هي مختلفة بالأنواع وكل نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد وتجمعها معنى مشترك يقتضي
اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات وامتناع رد الخواص الأينية والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس
يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة   فبقي لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها
سببا لبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هنا نوع من البيان لذلك   هذا هو البحث عن
المبادي الفاعلية لهذه الأجرام أهي أجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعد بالبيان لذلك   إذا وجدت حتما
يصدر عنه فعل وإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبر حال
المعلول مع وجود العلة وجدتهما الإمكان وإما الوجوب فبعد وجود العلة ووجودها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي هما معا فإذا اعتبر بالشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان لأن شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص
المعلول فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي

واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة للسماويات التي تحويها قال الفاضل الشارح إن هذا الفصل مع فصول
بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول وهي أن نبين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللا لشيء من الأجسام
ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر
فإذن عللها مفارقات بعد الأول وهي العقول أقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية
علة للبعض ولما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز أولى بالوهم قدم بيان
امتناعها واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما
كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص هو أن استلزامه ثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فإن
سلوك الطريق الخاصة إلى الهداية أحوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات إحديها أن الجسم لا يمكن
أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصا معينا فإن الطبائع النوعية ما لم تكن أشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة فإن اعتبر المعلول مع
وجود العلة كان حاله في الإمكان لأنه لم يجب بعد وكل ما لم يجب لم يوجد وكان ممكنا والثالثة أن الشيئين اللذين يكونان معا
لا بمعنى المصاحبة الاتفاقية بل بمعنى بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر فإنهما لا يختلفان في الوجوب والإمكان لأن تخالفهما
في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما ولنورد الحجة بعد تقرير هذه المقدمات فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه
في المقدمة الأولى وحينئذ كان وجود المحوي إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص بالإمكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء
في داخل الحاوي أمر يقارن بالعبارة اعتبارا وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فإذن يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاوي
المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الأحوال واجب وإلا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فإذن
الحاوي ليس علة للمحوي واعلم أن قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه أن للخلاء ذاتا هي مقتضية لامتناع وجوده بل معناه
أن تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمعاني للمحوي هو نفي ما يتصور منه فإن المحوي من حيث هو ملأ لا يتصور إلا مع ذلك النفي
وذلك النفي لا يتصور إلا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتمسك به وهو أن يقول كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كونه معه غير وجود المحوي واجبا لغيره وذلك لأن ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الموضع هو الذي يجعل
المحوي بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء فيحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوي والحاصل أن
المحوي يكون واجبا بغيره إذا لم يكن معلولا للحاوي أما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود إلى المتن

وتقول فقول الشيخ اذا فرضنا حاويا الى قوله فذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله
وحدها الا امكان منفصلة بين اصل القسمين فان القسمين اشنائي والمأورد ما قبلها كلها في تخصيص هذا الموضع تمهيدا
لارادة تخصيصا وقصد المرئية الايضاح وهذا الثاني هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فمعا وجود
العلة ووجوبها سابقان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا اشنيا التالي على سبيل الاجمال
وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه اعاد وجعل التالي تخصيصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعلول ثم عاد الى بيان اشنيا التالي مفصلا
فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوده اي مع وجود الحاوي او غير واجب مع وجوده فان كان واجبا مع وجوده فان
كان واجبا مع وجوده كان الملاء المحوي واجبا مع وجوده ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هف
وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بشيء فاذن ليس شيء من
السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي الى قوله على شخص المعلول تكرار لما مر اولا
والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة وانت والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما ورد
اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص بكماله لم يجب للخلاء ولا العدم اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك
لصار البرهان مختصا بالامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي ان يكون الخلاء مع تلك العلة ممكنا
فاذن لو احتمل بعد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا لتم البرهان فان بيان فمثل هذا المعلول
مثل هذه العلة يقتضي سوى الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فقول الشيخ ان ما نظم ما اورده في المتن فلا اصول ليس بعدم
قوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي الى قوله على شخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا ثم نضم هذا
الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك تصير نظم التالي المتصلة متقدما على بيان الاستثناء
وسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذه التقديم والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم
واما اعتراض الشارح بان الحكم يكون مع المتأخر اما كالحكم يكون مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما توجد مع
الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي الذي علته وتقدم المحدد رفع ميوضه لدلالة المنع في الموضعين
فالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر من
حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول واما لم يكون

المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي بعين بما هو الصه نوهم ولا يمكن لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي
اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما
يذهب الى ما تصوره مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة ام وجودا من المعلول لا تسيما هاهنا واقتداره الى ها
وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد تماما شانه لم يتعد وتقدمه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه
توهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب الشيخ هاهنا الى الخطابة طعنا منه بان
مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا لكونه غير مذهوب
اليه توهما واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي والمبرهن يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما ينبغي في صناعته
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلابد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان غير واحد او اثنين ولا محالة
امكان الخلاء مع وجود الحاوي فقد تعرض هاهنا لما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا غير علة قبل وجود المحوي فاسمع
واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة لشيء المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين تحدد الوجود السطح فلا
يجب معه ما يملاه اذا كان معلولا لا يجب بعد واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يتحدد سطحه الداخل وجود الملأ الذي
فيه لانه ليس هناك شيء هو في اصلا ولما الذي انما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي جميعا عن شيئين
بعد الوهم ثم نقول لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية اجسام لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون
متقدما عليه سواء جعلت للحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين فلا يمكن على ذلك ان تقول   الخلاء مع وجود
الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي وعلى قول الشيخ سواء كان غير واحد في قوله فلابد لك من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان غير واحد او غير اثنين اشكال لانه بعد كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم
علتهما عن واحد او عن اثنين فان لو كان الحاوي والمحوي وعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا للعلة التي
هي علة المحوي فلم يكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا ان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد ولكن على ما قررناه اولا وقوله تعالى سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن
وان اصح في كون الحاوي والمحوي عن واحد لم يكن احدهما متوسطا دون الآخر لم يكن حال الشيء يقتضي تأخرا وانما اقول في حل القائلين باسناد
السماويات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي
شروط يتوقف تلك الصدور عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها

نسبة الى علل مختلفة المراتب وبين العقول فان قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا [بشيء]
تمام كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير النقض لازالة الوهم ليس تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لانه لم يكن الا بعد تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان الحاوي
وعدم وجوب ملاقاته مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور
لم يجب تقدمه فان المع التقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون مقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فما يكون للعلة
لا لما ليس لها يكون معها والمراد من التقدم الذي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم
بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحيث ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمساواة بالطبع يجب ان
يستلزم التقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ليس فرض تقدمه بالطبع عاد الالزام
والشيخ لم يتعرض لاحتمال ساقط بذلك — او لعلك تزيد فتقول اذا وجب على الاصول التي قررناها فلو [حد]
عن جسم حاو واوجب عن جسم يوجد عنه بذلك الامر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب العلة لجسم الامر بالذات ولكن المحوي [معلولا]
لغير الجسم الاول فانه اذا اعتبر له معه مع هذا الامر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ليس هذا هو
الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الامر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض
فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرض فيه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يستوليه على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو
بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم تجب بعدية ولا قبلية ولما
لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع الفعل بالعلية فعلا اللهم الا بالزمان — هذا الوهم هو الوهم المذكور في
الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا معا
معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الامر الذي هو الحاوي ايضا واجبا فيعود
المحذور والتقية للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح — ولعلك تقول ان الحاوي و
المحوي جميعا بحسب اعتبار نفسهما عن واجب الوجود يخلو مكانهما عن واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا
ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان ان يملأ او كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع تحدد ان لا يكون الحد
محيطا بملاء او عن محيط به فيكون خلاء — هذا الفصل واضح وقد مر بيانه في اثناء الشرح بان امتناع كون الحاوي
علة للمحوي — وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او الى نفسه التي يكون علة لصورته
او الى جملته — ان البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعل العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ

تصوره

159

لصورته ان يكون العلة هي صورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع [لان]
العلة لا يتم وجودها لا يكون علة وفي هذه الاشياء يعرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع — فقد استبان انه
ليست الاجسام السماوية عللا لبعضها البعض واستبن ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها
والصور القائمة بالاجسام والتي كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادته قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فتوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات
الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام او لصورة تتجدد عليها او اعراض لما بين امتناع كون
كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوية كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا
بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير
بيّنا في جميع الثانية بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على
مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو
بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا
اقول ان تعليله المذكور باطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان
يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المفعول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد بالوجوب والامكان معا
اما اذا اختلف المفعول والمقبول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم [باطل]
فاعلة لجسم آخر كانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك
واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره فان الشيخ لم يقل باعتبار كونه فاعلا للاشياء غير [اعتبار]
كونه عاقلا لذاته بل صرح بان تعقله صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا هو بالاعتبار الاول فاعل لتلك
الصور وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الخوض في ذلك مما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن
صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور ضربان صور تقوم مواد الاجسام كالصور الجسمية [والنوعية]
وهي كمالات قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر بعد قوامها انما يصدر بتوسط تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك قال الشارح اي شيء لقوي بل ما كان طباعا طالع منها اذا كان من جسمها يحاذي والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان

فمقابلة الجرم بها وصور قوامها بها بل ادراكها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس ربما جعلت
خاصة بجسم بسبب تعلقها به حيث يقال ربما يكون بذلك الجسم وحده والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك
الجسم وح لا يمكن ان يقال لذلك الجسم هف بعد ظهور ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان
الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف المقدمة
الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعنى مادته وصورته وبهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود الى المتن
فقوله لان الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام التي كالة لها يعنى
النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادة قوامها بها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين
ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون سببا لهيوليات الاجسام ولا للصور بانسجه وههنا كبحث امتناع صدور الاجسام عنها
وهو البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام او لصور ما يحدث عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تحدث على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على
الاجسام عن علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك سمى موجبة بعد انعدام ما يظن انه علة
لها وذلك كالسخونة التي تبقى في الاجسام للتسخين وتسمى السخونة موجبة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل او الفصول
المشتملة على اثبات العقول قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحد
فقط لا يشاركه شيء في حقيقته ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة اذ قد علمت انه ليس الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون بين هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء معا الا بتوسط احدها
ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية
الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وبين فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة فقول الاجسام والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول وهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بانها لهذا انه ادرج في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك
اصولا قد كرانه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون
ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكاما بل احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان بقية هذه الجواهر

صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم
هذا الفصل ايضا بالتحصيل وليس يجوز ان يكون بين العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها الا ان يكون كل
جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جسم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تتعدى في الوجود مع
استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها بازائه في استفادة الوجود مع زوال السماويات هذا الفصل يشتمل
على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة من المبدأ الاول مع صدور السماويات ولو كانت
السماويات مستندة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات لبقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا
يمكن ان يستند الى غير العقول فان العقول بازائه في استفادة الوجود منها الى العقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم
بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تناهيها في علية الافلاك المعبر
ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يمكن ان تقل عددها عن الافلاك فان الحكم
بما عدا ذلك مما لا يتصل الى العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم به يتحقق
ثم الصورة اذ ليس يكون جواهر عقلية يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة من المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول الكثرة وجهة صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب
صدور اجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر
عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن العقول تصدر وتنشأ عن شيء واحد فناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في
بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا حمل على الاطلاق ان يقتصر جميع ذوي الصادرات ان يكون
الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا او هلم جرا فلا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة
الترتيب علة للاخر اما على التوالي او بتوسط الغير من العلل هذا ظاهر الفساد فانه يوجد موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض
معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا ذات جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته
واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة عن جهته ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة معقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم
ان الاشياء اما انها من اثنين واحد من حيثيتين وبكثرة الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال
عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان
يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر

الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم لتفهيمه مقدمة فنقول إذا فرضنا مبدأً
أول ولنكن أ فصدر عنه شيء واحد ولنكن ب فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط ب شيء ولنكن ج وعن
ب وحده شيء ولنكن د فيصير في المرتبة الثانية شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وإن جوزنا أن يصدر عن ب بالنظر إلى أ
شيء آخر صار في المرتبة الثالثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط
ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون
هذه كلها في المرتبة الثالثة ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى العالي وحده وجوزنا [illegible] الموسطات التي تكون فوق واحد
صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية
له. فيمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول إذا صدر عن المبدأ الأول شيء
كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية فإذن فيه أمران
معقولان أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي
من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود
تابعاً لها لكونه صفة لها ثم إذا اعتبرت الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها
وإذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر
إلى المبدأ الأول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب واتصافه إذا أخذ أعني كون الوجود الصادر
عن الأول وحده عاقلاً لذاته لتجرده وإذا اعتبر ذلك مع الأول لم يكن عاقلاً للأول فهذه ستة أشياء وجود
وهوية وإمكان ووجوب بالغير وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في أولى المراتب هو الوجود ويليه في ثانيتها هي
الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده
من الأول وإنما في ثالثها وهو الإمكان والوجوب الصادران عن الهوية وذلك باعتبارها والهوية عن الوجود وإما
باعتبار تقدم ما علته فيهما في المراتب مع الوجود والتعقلان في ثانيتها واسم العقل يتناول هذه الأمور بعضها
والبراء ولكن المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحداً والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك
المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل و
الوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدأه فهذه الأحوال الثلاث التي يعبر عنها بالثلث

الموجود ذي العقل والأولى الثلاثة يشتركان في أنهما حالة في ذاته والثالث عبارة عنهما بأنه حالة بالقياس إلى مبدأه وهما المرادان
من قوله من ذكر العقيدة وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى ما في شرح المتن فنقول قول الشيخ فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول إذ لا سبيل إلى ذلك بل حكم
بالاحتمال بأن مصدر الفلك الأول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر أو غيره لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحوي
على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول فإن الكثرة فيه لا تبلغ
عدداً يمكن استناد جميع الثوابت إليها بل هو عقل آخر بعد العقل الأول   ولا يحصى اختلاف هناك إلا
بأن كل شيء منها إنه بذاته إمكاني الوجود وبالأول واجب الوجود وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول إشارة إلى الجهات
استناد الكثرة إلى العقل الذي هو معلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر
الهوية والوجود لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما والحيثيات اللازمة له هي الأربعة التي ذكرها لا غير   فيكون
بما له من عقل الأول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشيء إشارة إلى أمرين أحدهما ما يقتضي الأول على
معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين جعلهما حال
المعلول بالقياس إلى مبدأه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدأ العقل آخر   وبما له من ذاته مبدأ
لشيء آخر   إشارة إلى حالته في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي لها صار مبدأ للفلك   ولأنه معلول
فلا مانع من أن يكون هو متقوماً من مختلفات   إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته
وإنما أشار بلفظة هو إلى العقل الأول مع جميع كمالاته اللازمة له لا إلى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده فإن ذلك
شيء واحد كما مر   وكيف لا وله ماهية ممكنة الوجود من غيره واجبة   إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وإنما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما بالإمكان والوجوب تنبيهاً على اشتمالهما للأوصاف
المذكورة   ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والأمر الأشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب
للمادة   أي يجب أن يستند علية العقل الذي تحته إلى حالته التي له بالقياس إلى مبدأه وعلية الفلك الذي تحته إلى حالته التي
له في ذاته فإن ذاته بالمادة أشبه وكماله الفائض عليه من مبدأه بالصورة أشبه والمعلول يناسب العلة ويشابهها ثم صرح
ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم أشار بقوله ويكون
للآخر بتفصيل إلى أمرين يصير بهما شبيهاً بالصورة وبمادة جسمانية تفصيل حالته في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعني
التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فإنه بالأول صار مبدأ لهيولى الفلك التي تكون بها فلكاً بالقوة

وبالجملة صار مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل ولا حاجة الى كون الجهة والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما
كانت المادة عدمية باعتبار ذاتها وجودية بالصورة ولا حاجة الى كون الجهة متقدمة على الوجوب من حيث الفعل ما هو عليه من حيث الوجود
كانت المادة متقدمة على الصورة من جهة ما هو عليه ما وجه كان في النمط الاول ولا حاجة الى كون الوجوب اولى المبدأ
في الربط كان للصورة بعدم العلية على المادة فهذا ما ارتضيناه واما اطنابنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يمعنوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم
ابو البركات البغدادي بانهم سموا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب لم ينسب الكل
الى المبدأ الاول وجعل المراتب وسائط معدة لا فاعلية تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل معقول على
صدور الكل منه جل جلاله لانه الوجود معلول له على الاطلاق فان شاءوا في عباراتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما سيذكر
الى العلل الاعدادية والوسطية والشروط وغير ذلك لم ينكر ذلك منافياً لما اشتهروه ومنها ما انكرهم عليه والفاضل الشارح ممن
نسب كلامهم في هذه المسألة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح لكن الشيخ خلط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان
كلامهم يشعر تارة بانه انما يصدر عنه عقل وذلك هو العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة عن لا بقية بهذا الموضع اولى ... الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل الاخير في موضع
كتبه التي وضعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده
مبدأ العقل الاخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع على هذا الفاضل الى ما خالف ذلك وانما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك ثعلبه
ما ذكر ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها لما كانت غير لائقة في هذا الموضع على قصور الا بقي بل كفى للشيخ بالحجة في موضع
فوشّت التي افتضحه فيه مفصلاً وهو انه استعمل فيما ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجوه وغيرها لا يصلح للعلية
في هذا الموضع وذكر ما ذكره من ان كونها امورا عدمية وامورا نسبية مساوية في جميع الممكنات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر
من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة
بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا نسبية على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يتعلق به تلك
الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من محصلات في الامكان لا اول علة لها و
والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما صدر عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من محصلات وعلى التقدير
الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون

لامر

عن شيء واحد ذات وحدة من جميع الجهات ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان لم يكن مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى
ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته
لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خطأ وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما
يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي
حاصلة لذات الله تعالى اذ الاحد يتبع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشياء بالصورة مبدأ للكائنات
الصورية والاشياء بالمادة مبدأ للكائنات المادية دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ليس الا انه يتبع الاشرف مع انه
هو الذي قال في برهان الشفاء اذا رأيت الرجل العلمي يعول بها في ... فاعلم انه مخلط فلست ادري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند شيئان احدهما اتم وجودا من الاخر الى شيئين
كذلك وكان المستند الاتم اتم وجودا من المستند الانقص وجب استناده الى السند الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع علمي لا يطار كثرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والاخس يتبع الافضل من
جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية
الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية ولان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة
لها على انه ليس يحتاج في بيان صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يحرم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز
عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه من ان انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال
ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ... ولست ادري اهمالها الا ...
لا يكون الا عن اختلاف ويجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير
النهاية فانك تعلم ان الموجب الكلي لا ينعكس كليا ثم الوهم ان يتوهم ان الجهات المذكورة الموجودة في العقل الاول
توجب عقولا وافلاكا ثم تجب في كل عقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الجهات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل
وفلك الى غير النهاية والتنبيه على فساده بان يقول ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل مشتمل على كثرة ويصدر عنه فلك وعقل معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك

ان العقول التي بعضها الانواع حتى يكون بعضها المقصات فالاول تعالى مبدع جوهر اعقلنا هو بالحقيقة مبدع و
بتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم
سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا واسطة آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل هو الذي اوجده الاول تعالى من غير
توسط شيء من الوسائط وجوده لا غير كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا الى قوله حتى يتم الاجرام السماوية ليس لان العقل الواحد على سبيل الوجوب بل على
سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول
بتوسط عقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم
يؤيد دعواه بشيء بل ذكر انه يحصل للشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اوله هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان الموجد للعقل الثاني هو العقل لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهاهنا يعني ان ما يوهمه
ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول
المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا فصل يجب ان يكون هيولى العالم العنصري
لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرارها ما لم تقترن
به الصور يريد بيان صدور مادة عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة واسندها
الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي وانه ينتهي العقول ويعرف بالعقل الفعال لما كانت الاجسام
الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا
بل وجب ان يكون ما هو سببها المتوسط مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هاهنا شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام
مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في ذاته وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر
فيه اختلاف احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية
تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة
المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها
لا يمكن ان يكون عللا للمواد اجساما كانت او غير اجسام واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها ملاك المشاركة من

واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصور علة فاذن العقل
المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية المادة فيها ارتسم صور عالم الاسفل من جهة الانفعال كما انه في ذلك
العقل ارتسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور كما بيناه في النمط الاول فان قيل انكم
نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة للمادة جسما او جسمانيا ان الطبيعة الجسمانية ليست الا بكيفية اصل وجود المادة بل
لان معينة في جعل ذلك الوجه بحيث يقبل التغير والحركة في جانب كما واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن
تختلف في هيولاها بحسب اختلاف ما استحقها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة
العنصرية عن مبادئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات
المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا
حصل للمادة بامر الاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه لحملها على استعداد خاص بعد العام
الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ارتسمت في تلك المادة فاذن هاهنا مخصصات مختلفة ومخصصات
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون
هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتساوت نسبتها الى
الصور فلا يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا سبب جميع المواد نسبة واحدة فلا يختص به
مادة دون مادة الا لامر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في الوجود المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء
اذا افرط تسخينه فانه مادة به لذلك يصير بعده المناسبة للصور المائية شديد المناسبة للصور الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار
مرجحا لان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق ولا مبدأ لاختلافها
الا الاجرام السماوية فتفصل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وما حوالى مدى عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملها
وهاهنا يوجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة وذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام
السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان تنفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا
اجمالي واما التفصيلي فبعيد عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان بعض المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن تبعه قالوا ان الفلك لانه سريع لشدة سرعته على شيء ثابت في حشوه فيحدث من محاكته له السخونة حتى يستحيل نارا وما
بعد عنه يبقى ساكنا فيقبل البرد والكثافة حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون

كثيفا ولكن اول كثفها الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان السوية امام الحر وامام البرد لكن الرطب الذي يلي الارض
هو الماء والذي يلي النار هو الهواء فهذا سبب تكون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بعيد عند البعض لانه يقتضي ان يكون
الوجود اولا للجسم ثم يلحقه احدى الصور المقومة عن الجسمية وانما يكتسب الصور بالحركة والسكون بل الحق ان الجسم
لا يستكمل وجوده بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يمتنع في وجودها صورا
اخرى سوى الابعاد وليس شيء من حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحسب عن
الحركة او السكون الا وقد ثبتت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا ثبتت طبيعته يحفظ باصلح المواضع لا يستحفظ لطبعها فان الحار
يحفظ حيث الحركة والبارد يحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على ما قلنا او وهو لم يكون هذه المادة
الى الحدث يقتضي علمها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن جرم ينحصر في اربع حالات كل واحد منها ما يهيئوها
لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يقتضي عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة
يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا   وبحث فيها ايجب الهام السماوية من امور منبعثة من السماوية امتزاجات
مختلفة الاعدادات القوى بعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم
اراد التنبيه الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تحصل بسبب اجتماعات العناصر من السماويات و
التي امور منبعثة عن السماويات اما الاول فكمحاذاة الشمس لموضوع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء
لتسخينها وتوسط التسخين لتحليله الجسم المسخن او اصعاده ويتسبب التحليل والصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وتسبب
الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئة الفائضة على الطبائع والصور والنفوس
التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها
فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام بارة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس
انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي بعد موضوعاتها
لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث الامتزاجات المختلفة وتستعد بحسب
بعدها ومراتبها الاعدادات لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس
عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثالث   وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي
المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص

فان ما ملك

فان ما ملك ما اعطيته من الاصول لهذه يمكن تحقيقها من طريق البرهان   يشير الى ان اول مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا اعني في
اول ابداعه بتمام القوة والفعل كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة مجردا بحدوث مادة كان كمالا
ما جاء عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها من الا
التي بعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى اول المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان
الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسنادها الى مرجح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم
بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان انواع ذلك يعنون لهم الصور لا تصدر عن
الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يدفعه الا المكابر والجواب
ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يجتمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور
الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه بعض الكتبة الى الشهرستاني واورد عنه جوابا نسبه الى
الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال
اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي
على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل
انما جوزوه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة
بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه
الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات مباين الوجود عما قرب من
المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها انه يسند الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة بعضها
اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسناد دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشك مر وروده بعدم جوابه   يريد ان يبين في هذا النمط وجوب
بقاء النفوس الانسانية بعد خراب البدن مع ما يقتضيه من المعقولات وكيفية نيل المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة

اما هو وجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا
لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي ضرورات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك
من المباحث وانما سمّيه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية   وانما ذكر كيفية ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة و
العقل المستفاد   لما ذكر في اول النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يشير في هذا النمط الى مبدأ الوجود
ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب صدر دائماً ابتداءه ودائماً معاده فالاول من مراتب البدو بعد المبدأ الاول هي
مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى
المشتركة العنصرية وهناك منتهى مراتب البدو وتكون بعدها مراتب العود من الوجه الى الكمال بعد الوجه منه واولها مرتبة
الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها
على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة
المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اسما لا انفعالا
كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اسما لا انفعالا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ
منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد انهباطه عنه وظاهر انه اشرف واعلى المراتب عن الوجود مرتبة تضاهي المراتب على التكافي
منتهية من المحسوس الى الهيولى الى الروح ها ليس الا كونها بالقوة في جهة الخسة وتحاذيها في الجهات الاخر العقول المجردة
وما فوقها   ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي
ذات آلة بالجسم فاستحال الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لم يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية   لما كانت النفس الناطقة واقعة في اول مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل
على بقائها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وما هو غير متعلق الوجود بشيء عن مبادئها الذاتية الوجود على
ما سبق في النمط الثالث وعرّج على بقائها بعد الموت لكن اشار بلفظه فيما الى ما بين في النمط الثالث عن عدم انطباع النفس في
الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها بقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها
في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه
ثم جعل بقوله فاستحال الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها بالبقاء لما وضعه بعد لفظه لما بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود

من الجواهر

من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة وهذا البرهان لمّيّ هو عمدة براهين هذا المطلب على ما ذكره الشيخ
ابو البركات البغدادي واعلم انه اراد بحفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم بما فيه للاستعداد حفظ
المزاج الذي هو شرط العلاقة في النمط الثالث التي العقلانية النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ اياه
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك استحالته
البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء
لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل   اذا كانت النفس الناطقة قد
استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلاتها
ولو عقلت بآلاتها لكان لا يعرض كلال الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس
يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي
لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعله فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما
اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه   التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا او التنبيه جعل
النظار كالنائم يقظانا فاقتضى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه يعرض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث العاقل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في تنبيهه الى العمى
اكثر منها في تنبيهه الى ... واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه بعد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه بعد استبصاره بغيره
فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل
المتقدم مع مزيد فائدة وهي انه فقد الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها
ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا بعد فقد الآلات
والآلات المفقودة ليست بآلات لها بالعرض وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي
استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلة البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال

يعرض لها في فعلها كلال او ذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة للقوى الحسية و
المحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان وجوه
الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة
عند استحضار افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتدار على الفعل ام اقتدار والانسان
في سن الانحطاط يكون اجود فعلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني
بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخر فانه لا يكون احدّ بصرا ولا سمعا والمراد هٰهنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال اشياء لبعض
الناس وهو متصل بما قبله جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في فعلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل
هي في فعلها بل انما يشتد او يزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد نحو الى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس يقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستشهاد يصح نقض المقدم وقوله بل فعلها بالنفس
بالاستدلالية وههنا قد تمت الحجة ثم الشيخ اشتغل بتقسيم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في فعلها
مع كلال الآلة دالا على انه تفعلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في فعلها مع كلال الآلة دالا على انه تفعلها بالآلة وقد اشار بهذا
اشياء لبعض الناس وهو غير صحيح ثم انه اراد في بيانه ان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه
في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا ثم ان الفاضل الشارح معترضا على ذلك بجواز ان يكون المعتبر في بقاء النفس
على كمال فعلها احد امرين الصحة البدنية وهو باق الى اواخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا
فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اواخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا
دون الاول كالذي للصحة المعتبرة في بقاء قوة الحواس حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص
فيما ورائها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن وعدم الاختلال واقول
القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول
امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر
في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس
الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت منفعلة
بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في

الكهولة

الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير صحيح فيه على ما مر لان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها
من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكر في سائر كتبه بعبارة انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان
الاقناعيات العلمية تكون بهذا الاعلى ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هاهنا على كل ما يفيد ظنا غالبا صادقا كان او كاذبا
فهو بهذا الاعتبار يستعمل في البرهانيات وما يجري مجراها مما يفيد اليقين القوى القائمة بالابدان
يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به
كالرائحة الضعيفة اثر القوية والحال في حس اثر فلا يكسر الظهر اثر الاثقل وهين ويعرض لها ان يكون الافاعيل خصوصا
الافاعيل القوية السابقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك
الافاعيل لا تصدر عنها الا مع انفعال الموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحلل
الاعضاء عند تحريك عضلها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو هيئة الفعل و
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي منها الموضوعات تلك القوى عنها فيكون
تلك الطبائع مستوعبة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما
يبلغ الكلال او الوهن حدا يعجز عنه القوة عن فعلها او سقط كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او
يعمى والفعال القوة العاقلة قد يكون كثير الخلاف لما وصف من القصة في صور القياس وكثيرا ما
يعقد سيره لها فاني العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما يكلها كثرة الافاعيل والعاقلة ليست بدنية
والعاقلة ولما كان فعلها بلا مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال البسائطة جوهرها وخلوها عن التقاوم
المذكور بخلاف البدنية واما قوله فقد يكون كثير الخلاف لما وصف لم يقل دائما لان العاقلة اذا كان فعلها معاونة
من الفكر التي هو قوة بدنية فقد يضعف عن الفعل لا لذاتها ولكن لضعف معاونيها والحاصل انه يكون الافعال يوهن القوى
البدنية او يسقطها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما تقويها ويشحذها فصلا عن الابطال واعترض الفاضل بجواز كون
العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يفيد اختصاص البعض بالكمال دون البعض ساقط لان
القياس المذكور يأباه واما قوله الحال يدرك الشيء بعد تحلل الحال فاذا الحكم بان الضعيف غير مشعور به ان القوى ليس يكل
فليس يشيء لانهم لا يقولون ان القوى المحسوس كثيرة ولا الضعيفة ضعيفة بل يقولون انها يسدة ما يرى في الحاسة صنعه
ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا يدرك الا بالآلة ولا يدرك ادراكا لها
يوصلنا بها الآلات لها الى الآلات وادراكها ولا فعلها الا بالآلات ولان القوى العقلية كذلك فانها يعقل كل شيء

هي حجة ثالثة وهي أوضح من المذكورين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي أن كل فاعل ليس يفعل إلا بتوسط آلة فلا يفعل له
في شيء لا يمكن أن يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء يتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه
أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن يتوسط بينه وبين هذه الأمور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة
لذاتها ولآلتها ولإدراكها وجميع ما نظر أنها الآلة لها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل أنه على
ذلك يجوز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مدفوع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى
الحالة في الأجسام من غير توسط تلك الأجسام والشيخ إنما مثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها
لاتضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء   أو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من
قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقله البتة   وهذه حجة رابعة وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على
مقدمات أحدها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك إن كان مدركا لذاته كانت
المقارنة بحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان تمام بيانهما في النمط الثالث والثالثة
أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بتوسط أجسامها التي هي موضوعاتها فإذن تلك الأجسام آلاتها في
أفعالها وهذا تمام بيانه في النمط السادس والرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور
متغايرة إما مادية كتغاير الأشخاص المتفقة بالنوع أو غير مادية كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس أو بسبب اقتران البعض
بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء إما مادي وهو كتغاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة أو غير مادي وهو كتغاير
الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري
مجراها على ما مر في النمط الرابع وإذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي
قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعقلة له في وقت من الأوقات
واللزوم إنما يبين بإبطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ أبطل
هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة   لأنها إنما تعقل بحصول صورة المتعقل لها   وهذه إشارة إلى
المقدمة الأولى التي ذكرناها وإنما أوردها لأن القسم الفاسد من المنفصلة إنما يبين فساده بها   فإن استأنفت
تعقلا بعد ما لم تكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها متصلة أخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد
وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل   ولأنها مادية هذه إشارة إلى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة للمدركة المادية   فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل مادية موجودا في

مادة في مادتها   إشارة إلى المقدمة الثانية   ولأن حصوله متجدد وهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته للمادة
بالعدد   إشارة إلى تغاير الصورتين أعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه
وهذا التغاير لازم للتالي المذكور   فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء
واحد معا   إشارة إلى المقدمة الرابعة وإنما قيد المادة باكتناف أعراض بأعيانها لأن الأعراض المختلفة قد تكون
مقتضية لتغاير المادة   وقد بينا فساد هذا   إشارة إلى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد
التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة وظهر من ذلك أن العاقلة لما كانت عاقلة بالصورة المستمرة
الوجود معها وهو المراد من قوله فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة العاقلة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة
التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة   والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما   إشارة إلى تعقلهما في جميع
الأوقات   فإن يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما أو لا توجب التعقل أصلا   إنتاج لاستلزام مقدم
المتصلة الأولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة   وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح   استثناء
لنقيض التالي فإنه إذا سمي المنفصلة معا لأن الحق عند الإنسان تعقله لأعضائه في وقت دون وقت فإذن المقدم
وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا
الموضع فنقول فيها قوله على المقدمة الأولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية وإلا لجاز أن
يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل
محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر
محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض وأنا أدعو أيضا فأقول ليس ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء بعد حذف العوارض الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فإن الجواب عنها يكون بها ولما كان
ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو أن السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة لها فهو حق إن أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا
وإن أراد أن مفهوم السماء بعينه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فإن زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا
للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قاله هذا الفاضل كان معناه أن المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام
المعقولية التي ليست لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فإن المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء
الموجودة فضلا عن المساواة وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر أن المناسبة

بين الموضعين عن صحته فان الفرق بين الاشياء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما غير صالح لمحل مجرد عن محسوس والاخر جوهرا
محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين الجسم
والنامي فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها
نوعا مضادا للاول على ان الاشياء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم يكن مباينة للاشياء انما يكون
مباينة لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لانا نعلم من كون العاقلة معقلة
لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها
والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير
مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة
الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست جسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور من اجتماع
المثلين فان قيل الفرق بين الصورتين لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط
قلنا هذا النوع من الحلول اذا كان على ما مر وان الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال
المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها
الزائدة على مهياتها بسببها وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات
الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه
الاعتراضات واشباهها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي ان لا يكون النفس عالمة
بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لسياقكم الذي ذكرتموه والجواب ان الصفات واللوازم
منقسمة الى ما يحتاج النفس لذاتها ان تكون مدركة لذاتها والى ما يحتاج فيها بعد مقارنتها بالاسباب المغايرة لها ان تكون مجردة عن المادة
وعن موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما ولم تدرك الصنف الثاني الا حالة المقارنة لفقدان
الشرط في غير تلك الحالة   لهذه الاشارات اعلم ان الجوهر العاقل ما لم يعقل ذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة لذاتها عاد الى الكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول
المتقدمة وجعل قوله فاعلم من ان الجوهر العاقل ما لم يعقل ذاته نتيجة للحجة المذكورة   ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة
قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عندنا بالكلام نحو الاصل من شانه
هذا الابتداء احتجاجه على بقاء النفس وهو ان الاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوصف باعراض وصور ذاتية واعية لتلك الاعراض

والصور

والصور وهو ما في الحاشية وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى باقيا ويكون من شانه ان يفسد كان فيه
القبول للفساد بالقوة بالفعل وفساده بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا
فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة
للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو
غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات   والاعراض وجودها في موضوعها فقوة فسادها وجودها في
موضوعاتها فلم يجتمع فيها مركب هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
ولما كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما تكون في موضوعها الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها
في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته   واذا كان كذلك لم يكن ان يبطل بذاته في نفسها
فالقابل للفساد بعد وجودها يعقلها وبقائها ان اراد ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يحتمل ان يجري عليها ما لا
تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل
فان النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجودها يعقلها وبقائها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في الممكنات من جهة مفيدها
من عللها واعترض الفاضل الاكبر فقال لو كان للنفس هيولى وصورة كما في العناصر هيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وذلك يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لصورتها والجواب ان
هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع
كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت فهي فاعلة بذاتها علما وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس مستغنية في وجودها عن البدن فلم
ذات فعل بانفرادها علما وقد فرضنا ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن
وجودا وهو المطلوب لان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يعدم بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان
العقل لا يوجد الاستعداد الجسمي المحرك كما مر في الاصول الحكمية ثم قال   والنفس بحسب مقولة الجوهر غير مركبة من جنس وفصل والجنس
والفصل اذا اخذ اسم طالب الحد كما بالمادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ليس هذه
مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكر وعلى جزئي الجسم الثابتة والا لجمع انواع الاعراض ايضا مركبة
من مادة وصورة ثم قال   الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان سبقهما والى محل لذلك الامكان او

استعمالهما عن ذلك فان ليس معنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليس معنى امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد
وان اريد الامكان الذي محله هو البدن فلكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
يلزم انعدام المشروط عند فقد ان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مناسب القوام له اولا لامكان فساده
غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو ان هيئة لو جعل السواد فيه حين يكون حال وجود السواد معها وكذلك
في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مناسب لها
ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة السابقة
مقارنة ومقومة نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأ لها الفريب بالذات اعني النفس مجردت بحسب استعداد
وبهيئة ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطة بهذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث لكن لا امكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن
محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث
هو ذات مباين عنه فالبدن مع هيئة مخصوصة شرطا في حدوث النفس من حيث هي مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد ولا يشترط في
وجودها والشيء اذا حدث فلا افتقار لبقاء ما هو شرط في وجوده كالبعث فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان
قيل لم اوجب استحقاق البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استحقاقه لفساد تلك الصورة
فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرطها
وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدما ما ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول
من ا فهل هو بعد موجود كما كان عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك
على انه حالة او على انه ذاته فان كان على انه حالة له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته
فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتحدد مركب
لا بسيط لما فرغ من اثبات وجود بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بها التي كمالاتها الذاتية اراد ان
يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه
وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما فرغ في كتابه الموسوم بالمبدأ

والمعا

والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف في ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبدأ والمعاد
حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر
وانه اذا عقل آ ثم عقلت ب اكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقلت او لم يعقلها
او انه صار شيئا آخر ولم يلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة النفيسه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ واذا عقلت
ب بطل كونه آ فهو متحد بالذات عند كل تعقل ولزم ان يبطل عنه ذلك بل هي آ ولم يصير ب فاقصوا مذهبهم وان بقي آ وصار
مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في المهيات ويكون هذا ايضا
حالة واحدة شاعه مما ذكروه اولا وهؤلاء انهم قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير نفس العقل الفعال لانها
تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال
متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم
النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة هذا الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا
تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي يتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال
الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا
اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الابتداء بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان
الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول
باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذين الفصول الثلثة في
هذا المعنى وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول الحشف اردأ التمر وتوى الضرع اليابس حشفه هذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اعلم ان قول القائل ان شيئا صار شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال
ولا على التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ من
ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو
المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة

وههنا شيء واحد غير ذلك الشيء الصاير شيئا ثانيا ويضاف إليه شيء آخر يكون معه متصيرا إياه كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض
أو بالقوة ما بالفعل أو يطرأ عليه التركيب ويضاف شيء آخر إلى الشيء الصاير فيتركب المتصير إياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
وههنا السؤال المراد هو هذا المعنى بل المراد منه ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا آخر وذكر أن ذلك قول
شعري غير معقول وإنما قال إنه شعري لأنه تخييل وليس بحقيقة تقبله عوام المتألهة والمتصوفة ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده فإنه
إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قد حدث شيء آخر أو لم يحدث إن كان
المفروض ثابتا ومتصيرا إياه وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر بل إنما يجوز أن يقال إن الماء صار هواء على أن الموضوع للمائية خلع المائية
ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى تقريره أنه إذا أشير إلى أمرين كانا قبل الاتحاد وادعي حصولهما بعده والأول هو الصاير هذا والثاني هو
المتصير إياه لذلك الأول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو إما أن يكون الأمران موجودين معا أو لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الأقسام
محال أما الأول فلقوله إن كان كل من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين أحدهما أن يكون المعدوم
بعد الاتحاد هو الأمر الأول والموجود هو الأمر الثاني والآخر بالعكس والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط لأن التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وإن كان أحدهما غير موجود يعني القسم الثاني بكليته فقد بطل إن كان المعدوم قد حدث
شيء آخر أو لم يحدث أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المعدوم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أو لم يحدث إن كان بالفرض ثابتا
ومتصيرا إياه ويصح الهمزة في أن مع أن المصدرية الكاينة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل أي فقد بطل كون الأول بالفرض ثابتا ومتصيرا
إياه وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصاير بعينه ثابتا متصيرا إياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير
في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر
ثم ذكر مثالا أحدهما في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار إلى الصيرورة الأخرى عن التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى
فظهر لكم من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية
اتصاف الجوهر العاقل بكماله فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا وقد كرر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة
هو الخبر اليقين وإنما عبر عن المعقولات بالجلايا لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالنفس الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن تسبق الصورة أولا إلى القوة العاقلة
ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما وقع بيان
كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على أي نحو من أنحاء التعقل
يعقل المعقولات فقسم المعقولات إلى ما يكون علة لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الإنسان علما غير سالم سبقه

170

أحدا إلى ذلك وإيجاده ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا وإلى ما يكون معلولات للأعيان الخارجية كتعقل الإنسان
شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى القسم الثاني عن الأول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره كل واحد
من الوجهين فقد يجوز أن يحصل من شيء عقلي تصور لموجود الصورة في الأعيان أو عن موجودها بعد في جوهر ما قابل للصور المعقولة
ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون
له ذلك من ذاته هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين تقريره أن كل صورة معقولة لشيء موجود في الأعيان
أعني كل تعقل انفعالي أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإما أن يحصل من شيء عقلي كالعقل الفعال
بتصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير
ينتهي إلى الحاصل من الذات وإلا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فإذن الجوهر
الذي يحصل تعقله من ذاته موجود والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه تعقلا كاملا وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر أنه
اعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لأن الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها
أيضا نظرا لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث واجب الوجود يجب أن
يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في
سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما بين أن علم الأول تعالى فعلي ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات فذكر
أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الأول من حيث هو
علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الأشياء
التي بعد المعلول الأول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده إما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة
المنتهية إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه أو احتياج عرضي يساوي جميع آحاد السلسلة فيه
إليه تعالى   إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه إدراك
الجواهر العقلية للأول لإشراق الأول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورشم
من طابع عقلي مبدد العادي والمناسب للإدراك اعتباران حسب هو إدراك واعتبار حسب هو حال ما للمدرك و
اعتبار حسب هو حال ما للمدرك يختلف من أنه يكمل وأحكام الاعتبارين أما أحكامه بحسب مهيته فلكونه تارة إحساسا وتارة
تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا وأما أحكامه بحسب القياس إلى المدرك فلكون الإدراك العقلي المقتضي لكون المدرك

في ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الحوادث التي
لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه صح

فاعلا لم يوجد من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا واتصالا خارجيا مفيد وجود ذلك سعادة وجود وانما
احتاجوا فيه بحسب الغايات الى المدارك فلكون المدارك المجردة من المادة ايضا في كونه مدركا من المغمورين فيها والمدرك يعلمه من المدارك
معلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما
بالعلة لان العلم من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي
علة ما فالوجود بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات
في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه اتصل بذاته من حيث هي علة تامة لها وهو اتصل افضل اتحاد لكون الشيء مدركا
لانه فعلي ذاتي وافضل اتحاد لكون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل وتلوه ادراك الجواهر العقلية اما
ادراكها للاول فعن ملكه من ذواتها المعلولة للاول ولما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها
ثم عقلت ما دون الاول من الاوائل بعقلها دون بعقل الاول اياها وتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات
وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لا يخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فيطبع منه فيها
بعض تلك الصور بحسب استعدادها واتصالها بتلك العقول وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال
بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها بانه يستعمل من العلم بالشيء الى العلم بما يناسبه
وبانه الى العلم بما يقابله وبانه على وجوه غيرها فهي ابعد من ان الادراكات التي تحصل اتصالا من جميع ذلك لان الادراك يقع على
اصناف الادراكات بالتشكيك   ولعلك تقول لم كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت
ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا احقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عاقلا
بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته   وعن الوهم ان يقول انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور
متباينة متقررة في ذاته ولزمك على ذلك ان لا تكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة ونقول
ان تعقل الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة بترتيب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته
تأخر المعلول عن العلة وذاته ليس متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا تنافي وحدة علتها

الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدانيته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه وهذا انور التحقيق وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكر الفاضل آنفا وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون
القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما احاده مما يخالفه لاعتقده لبينت
وجه التقصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط الملك ومع ذلك فلا احل نفسي حقها لا اشير في هذا الموضع
الى شيء اصلا فاشرت الله تعالى بسبب حقيقته يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها
من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول
قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بين المعلولين
اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والآخر متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل

الاول اياه من غير احتياج الى صور مباينة تحل الذات الا انه ... فكذلك لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات
لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب الوجود ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيانها
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل
ان حققته بسطت لك الكشف كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ولولا انى التزمت في هذا البحث على الوجه السابق سبيل ... على سبيل الحسو لذكرت ما فيه كفاية لكن
الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى   الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان الكسوف الجزئي
يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع
او لم يقع وان كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول
يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لا يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين
في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده   يريد ان الجزئيات قد تدرك على
وجه كلي لا يمكن ان يتغير وقد تدرك على وجه جزئي يتغير بتغيرها ... الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو
عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية
وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك
فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية في شخصه انما يصير بتلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل
ولا الابعاد لها الزمان والحدث ... والاشارة المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها
الا بالحس او ما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ... والزمان
والحد وكان الحكم المتعلق بها حينئذ ... الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي
مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث هي طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها
كمقارناتها ومباينتها ومماساتها ... وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث

معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يتغير ابدا فقد حصل
عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مغادرة اياها لشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم
بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في زمانها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي
ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه يقينيا عن طريق ثم قال
منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد انه يعقل الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ثم قال تتخصص به اي
تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ او اياه منسوبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة
غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لا يعقل ان بين كون القمر في موضع الى اخره ومعناه
انه يعقل انه بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول
الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده وظاهر ان هذا التعقل يتحدد بزمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واحد فان وقت الكسوف
انما يتحدد به او بما يجري مجراه ولا يحتاج ذلك ... الى احاطة العاقل الخ   قد يعقل الصفات للاشياء
على وجوه   هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات التي اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف
وما لا يتغير ليستدل بذلك على ان الصفة الاولى عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة انه ترى الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره ولا يتقرر في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية
للاضافة معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه والى ما يتغير فهذه اربعة اصناف   منها مثل ان يكون اسود
الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة   هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني
غير مذكور في هذا الفصل   ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان تبقى قادرا
على تحريكه فاستحال اذن ... صفته ولكن لم تتغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة تلحقها اضافة الى
كل ما يحرك اجسام ... وحجارة وشجر ... كونه قادرا متعلقا
تعلق الاضافات المتعينة تعلقا ... فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في

كونه قادرا على التحريك فإن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور وتعلقها بالأشياء، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط وهذا
القسم كالمقابل للأول فيه. وهذا هو القسم الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافة إلى شيء خارج التي لا تتغير بتغير
ذلك الشيء في الخارج وإن كان يتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة للذات بها يصح أن يصدر عن تلك
الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور ما وعلمه ولا يتغير بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر
في ذاته عند انعدامه ولكن يتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادرا على تحريكه بل وإن كان قادرا في ذاته والسر في ذلك أن القدرة
تستلزم الإضافة إلى أمر كلي أولا وبالذات وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي ثانيا وبالعرض وما ثبت في ذاتي بل بعد ذلك الكلي والأمر
الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلا جرم ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات فقد يتغير ولتغيرها يتغير الإضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا القسم كالمقابل للأول لأنه صفة متقررة متقررة ذات إضافة والأول متقرر عارية عن
الإضافة   ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء ليس فيتغير الإضافة و
الصفة المضافة معا فإن كونه عالما بشيء ما يختص بالإضافة بجزئيته إذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بأن يكون عالما بجزئي
جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مسبوقا بما يلزمه إضافة سابقة وهيئة للنفس متجددة لها إضافة متجددة مخصوصة غير العلم
بالمقدمة وغير هيئة يحصل بها لا كما كان في كونه قادرا إن الهيئة واحدة والإضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من
عدم ووجود حتى يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الإضافة
أيضا وهذا هو القسم الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافة إلى شيء خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافة إلى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فإن العالم بكون زيد في
الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق
الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولا وبالذات وبالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا أما العلم فإنه إذا
تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي بعينه إلا إذا استوفى المعلم وحدا فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله
العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الإنسان جسما ما لم ينضم إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيوانا فإذن
العلم بكون الإنسان جسما علم مسبوق له إضافة سابقة وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير
هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي من هذا القسم باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها
لا في الإضافات بل في نفس تلك الصفة.   فالذي ليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له بذلك القسم الأول ولا القسم
الثالث وأما القسم الثاني فقد يجوز في إضافات تعرض لا تؤثر في الذات لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية

وهي أن كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة
التي تتغير بتغير الإضافة ويجوز أن يتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون
ذلك في إضافات تعرض لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن أن يكون في إضافات غير لازمة لزوما أوليا فإن التغير فيها يقتضي التغير في
نفس تلك الصفات فتخرج حينئذ الذات عن موضوعيته للتغير وهذا القدر كلامهم وإنما وسم الفصل بالتنبيه للقضية المذكورة في
وما لا أشار لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بأن الإضافة وجودية عندهم فإذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه
في الصفات الحقيقية ليس بوارد لأنهم قد قالوا إن الإضافة التي يتغير هي التي ما يتعلق بها الموصوف لا الصفة المتقررة فيها
بالذات بل بالعرض ومعناه ليس إلا وقوع الشيء الذي يرتبط به الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد بحسب ما عرضت الإضافة
كالقدرة على التحريك مطلقا على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ولا يكون لذلك الأمر وجود
غير هذا التعقل ولا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل قد يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط   كونه تلك عينا و
بها لا إضافة محضة وكونه قادرا وعالما هو كونه في حالة متقررة في نفسه يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة بها
ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة أشار إلى الصنف الكامل من الأصناف الأربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر   فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن يتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان و
الدهر. هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس موضوعا للتغير على ما مر في النمط الرابع
إلى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس موضوعا للتغير فلا يجوز أن يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم إن هذا الحكم يوهم
مناقضة للقول بأن الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه
بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال واعلم أن هذه المسألة شبيهة بمسائل الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام
العامة بأحكام تعارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إذا ركب كلياتهم عكس أن يحكم بأن واجب
الواجب بالكل وإن كان كل واحد من الجزئي المتغير جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم بأن يكون عالما به لا محالة فالقول بأنه لا يجوز
أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير يخصص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب
الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يوجد
بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن تقول العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعا للتغير لا محالة أما إدراكها على الوجه

الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فادرك الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل ممتنع ان يدرك من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني ويجب ان
يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط بتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد للاحاطة يعني بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها
بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صور بعينها معا فصار عن تلك الكرة وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا غير
منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصار الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في
موادها والمادة كاملة بها اذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وههنا يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء بوجه الاول بوسط او
بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول اليه وذلك الشيء بعينه تأديا على سبيل الوجوب فالعناية هي احاطة
علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فكيفيته الصواب في ترتب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس انه ذكر ذلك وانما اورده ههنا كي
يذكر ان العناية لا تقتضي الغرض في افعاله تعالى ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي
ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجودات في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هذا الموضع
وانما اورده في النمط السادس لغرض وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ الكلام بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبذا الكلام
ههنا يتقرر المراد الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا
ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات
المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الوجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري
الصواب كان وجود القسم الاول واجب الفيضان مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب

176

فضائه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شر اكبر اذ ذلك مثل خلق النار لا تفضل فضيلتها ولا
تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية
لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك الصا
الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي تقع في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار
في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عائق من سهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غنائها
او يكون بحيث تعرض لها عند المصادمات عارض خطأ او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات
اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر
بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر
في قضائه من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق معنى الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر
يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله
كالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الردية مثل الحرص والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك
وجدنا البرد في نفسه من حيث كيفيته او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار
لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لافضائه الى ذلك وكذلك
السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوانية مثلا بشر بل هما من تلك الجهة
كمالان لتلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتيه الحوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست بشر من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في
انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم العاقد لاتصال عضو ما يناله لم يتصل فادر قد حصل من ذلك
الشر في هيئة عدم وجود او عدم كمال للموجود من حيث لذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
شرورا وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية معينة
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فليست شرا اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب
اعتبار الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر والشر والى ما الشر فيها ليس شرا اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه

ذا
المصاكات

ما الشر على ما هو شر والى ما يساويه وتابعه والى ما يغلب فيه ما هو شر وبين جميع اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود دون الموجودات
التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه الخير على ما هو شر وهو ايضا موجود دون الموجودات التي لا يمكن
ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها مع ذلك المخالف كالنار فانها
لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تولي احراق بعض المركبات لا الاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان
مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ونوع المعادم
المنقص لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله الذي فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض
الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي فالشر فهو موجود لان الموجودات
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين
الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الوجود المحصل الى قوله وقات اقلام او قات السلامة واورد في الامثلة
الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من جهة حصوله بل من حيث
هو انسان والامور التي يعرض له بسبب قوته الحيوانية وتصرفه في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه
الاشياء هي معظم ما يسمى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تغني غناها الا ان
يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي الوجود ولكانت كثيرة بالعدد ذكر ان هذه الشرور معلومة في
العناية الاولى وهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال
الالهية لا يكون السؤال لازما على افعاله تعالى واذا خاض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما
يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات مستمرون على ان الصادر عنه ليس شرا ثم قال انهم يستدلون على كون
الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا
حمل العدم على الشر فهم يحتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق يستدعي التصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام يحاصل الاستدلال انهم عملوا ذلك بعد تقصيا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور
بلفظ الشر فيستدلون في وجوه استعمالاتهم ويلحقونه بما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليحقق الماهية

عبارة

استعمال
عبارة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال يشتمل على اثبات انه شر على معرفة وجوه الا
الشر او طريق التنبيه الا ان الاستواء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وجد وهو وجودي وليس الشر هو اما عدم الالم
السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر
ان الفلاسفة لا يتخلصون عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان جواز العالم لما خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى
خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فادخ خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد
جوابه فانه يخفى على من كان فيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة
وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا
وافرا او معتدلا او سليما كذلك حال النفس فيها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان
ليس له كثير حظ من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ تام من الخيرات الآجلة واحق كالمسقام
والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة لما كان من الاشياء التي يحصل بها تصدر الافعال الارادية عنه وتصير بسببها سعيدا او شقيا
بلا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادا ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب
الى كون الاكثر اشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال
الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد النقص اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود النقص والعالم الفاشي هو الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرائع المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غاية الفضل والرذالة وسبب النفوس في هذه الاحوال بالابدان في
الجمال والصحة الفاشية في القبح والمرض الفاشي او في حالة المتوسطة بينهما بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فان
الشر ليس بغالب وذلك لان السعادة الابدية يختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واما كالمسقام والسقيم هو
عرضة الاذى في الاخرة يعني انما هو عرضة الشيء في عرضة للشر اذا كان مستعدا للشيء لا يعرض له ذلك الشيء لغيره ومعنى عبارته واضحه
لا يفقر عدد كثير السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقتصر عدد كثير السعادة لا ينال اصلا الا ما لا يستكمل

وحال المتوسط بين الجمال والصحة

في العلم وان كان ذلك يحصل بنوعيها نوع اشرف لا يعقل عند كثير من الخطاء بانها لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب
من الجهل واما التعرض للعذاب المحدود دون ضرب من الرذيلة وخامته وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا
على عدد محصور من اهل الجهل والخطا ما صار الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان زيد تقرير
كون السعادة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بانه لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم
الانسان ويتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما ما انفصل
شقاوة منقطعة ولا انفصال سعادة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها

او لعلك تقول اهل الكمال بين القسم الثاني لحوق الشر فيكون جوابك انه لو بري عن لحوقه ذلك لكان شيئا غير هذا
القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما لم يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه
شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا ترى عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء
وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا وهذا الفصل عن الشيخ ولعلك
تقول انه ان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة
لازم لوازم ما ساقته اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وجودها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى مبدا له
من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي تتبع في الاكثر والتصديق يوكد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار فارتكب الخطايا وابتلي بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا
واجب على مختار رحيم لو لم يكن ههنا الا الاحاطة المسلي بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا
يلتفت لنفع الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لنفع الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من
حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال يقال انها من العدل وحوك ما يلزم والا حد سلك على ان ذلك من المقدمات
الاولية بغير واسطة وجوبا كلها بل اكثرها من المقدمات المشهورة التي جمع عليها لارشاد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب
بعض العاقلين واذا حقق الحقائق وللتلقب للواجبات دون امثالها واثبت فقد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها
بعد السؤال الذي هو ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب فيلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي
لو جود دونه ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما مثلها هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ

اجاب عنه

١٨٥

176

اجاب عنه اولا بجواب بعضه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من
وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانها تكون من
داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعد والوعيد تدل على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما هو موصوف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا
بقوله والعقاب الذي يكون على جهة اخرى مبدا له من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا
ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما يجوز وقوعه في الحكمة الالهية ليس فقال
ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على
ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والابقاء بذلك
التخويف بعذاب المجرم تاكيد للتخويف وهو مقتض لان يرتاد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت الى الجزئي لاجل الكلي ان لا يظهر
الله فهذا الكلام حمله الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك
وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به الشرع اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول
الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يعترضون على ذلك وهو فوقهم بتكليف العباد واجب على الله
تعالى وحسن منه اذ فيه ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي عدلا منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح لا يليق
امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح
الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين عند الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق واذ بيان
بيان احكام الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على
وجوب التخويف كانه لو كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال لو كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فان
لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول الملليين لانهم يحكمون بكون الهالكين من
مخالفي قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه بهذا توهم ان الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب انما هو من القدر وطلب
علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها

الذي

المتكبرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله والجواب
ذكره الشيخ كان موافقا لأصوله فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما
ومن أسباب إرادته فعل الخير التخويف فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل به صحيح على رأي الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده وأما على أصول
الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وإنما يقطع الكلام في القدر عندهم
بقطع التعليل على الإطلاق لذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الجملة فالشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي
الملتين على ما صرح به بل يريد تفسير ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب وليس فيما ورد من الشرع حكم بأن الهالكين أكثر من
الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي يكون أو يحصل لذوي الخير والكمال

إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما عداها لذات
ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم
ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة
أثر والتلذذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على
الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر
الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة الأقران والمبارزين
وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يتصل إليه وهو ميت
فإن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن كلاب الصيد
ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية والدهشة
عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها لذاتها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية
فما ظنك في العقلية   العطب الهلاك فاقتحم أي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم أن المشهور أن السعادة
هي اللذة فقط ثم إن العوام يظنون أن اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها فإنه ينكرونها ويحقرونها و
باطنة
ينسبونها إلى خيالات لا حقيقة لها وأراد الشيخ تنبيههم بالقياس إلى الحسية فبين الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات

177

اللذات

هي أقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها أن لذة الغلبة الموهومة ولو كانت في أمر خسيس مما يؤثر على لذات يظن أنها أقوى
الحسية ومنها أن لذة نيل الحشمة والجاه يؤثر أيضا عليها ومنها أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج
إليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام
على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية حتى يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك
معها وهذه صعوبات يتصاغر لها أكثر مشهورة وهي أن كل ما هو أعز عند نفس فهو ألذ بالقياس إليها لأن اللذة مؤثرة
والمؤثر لذيذ فيتحصل أن اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حواسية بينه على أن من سائر
الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإن كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي هي الظفر بتوقع إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل
والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم يدرج من ذلك إلى
المقصود فذكر أن اللذات الباطنة للحواسية لما كانت أعظم من الظاهرة فأن تكون العقلية أعظم منها أولى وذلك لأن قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الإدراك وضعفه فإن اللذة إدراك ما على ما سيأتي   فلا ينبغي لنا أن نستمع
إلى قوم يقولون إنا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فأية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب أن يبصر ويق
له يا مسكين لعل الحالة التي للملئكة وما فوقها ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها
على
القائلون بأن السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي أثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت ولأنهم
رأيهم ذلك أن لا يكون عن الحصول الأكل الشارب الناكح سعيدا أصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة
وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم بإثبات تلك السعادة و
الكمال
لذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملئكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها في الخسة
والخير الموجود فيهما فإن النسبة بينهما تبعد جدا إلى أن لا نسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك في كماليهما في الماهية
إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر   يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم ليبين بالنظر الحكمي أن السعادة بالمعنى الذي عند الجمهور للذوات العاقلة أتم
وهو
منها للنفوس الحواسية وكذلك الشقاوة لأهلها فذكر أن اللذة هي إدراك ونيل أما الإدراك فقد مر شرح اسمه وأما النيل
الإصابة والوجدان وإنما لم يقتصر على الإدراك لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول
ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل إنما تتم بحصول ذاته وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز
إنما أوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الأعم الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال

بالمجاز وأما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل
هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله إليه وأما قال لما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
إلى شيء فيعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر
والكمال والخير هاهنا يعني المعنيين اللذين عرفتهما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء مناسب شيئا
ويصلح له أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء والفرق بينهما أن ذلك الحصول يعتبر لا محالة بالنسبة إلى ما من القوة لذلك الشيء وهو
بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ إنما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصا ما
لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ يختص بالجهة التي هو بها كمال
وخير وبين مهية اللذة ويقابلها مهية الألم كما ذكر وهما أمران يحصلان من فهم اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي
ولذلك عدل الشيخ عنه إلى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر
وجودي يرجع إلى قولنا اللذة إدراك الموجود وكذلك يكون الألم إدراك المعدوم وذلك باطل أما في اللذة فإدراك احتراق
الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليس بلذيذ مع أنها موجودات وأما في الألم فلأن العدم لا يحس به فإن فسروا
الخير باللذة أو بما يكون وسيلة إليها على ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها
والكمال أيضا لم يفسر والحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له وكان معنى قولهم من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن
يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق أن تصور مهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف وأقول
ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن إيراد أجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والألم مع كونهما غنيين عن
التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه   وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة
خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن هممهم ذوي
العقول في ذلك مختلفة   مراده بيان الخير الواقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس
إلى الغير وذكر الخيرات المنتسبة إلى القوى الثلث التي يتعلق الأفعال الإرادية بها أعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل أن الحق خير عند كون العاقل فاعلا ما هو فيه
بالقياس إلى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك

178

القوى وأما العقلي الصرف فلا يختلف فيه   وكل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه
باستعداده الأول   أراد الفرق بين الخير والكمال وقد ذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك
الشيء باستعداده الأول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس إليه وذلك
يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر وأما قوله باستعداده الأول ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان
أحدهما فطري على الأصل والآخر لا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس إليه بل يكون خيرا بالقياس
إلى ذلك الاستعداد الطاري كالإنسان فإنه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل
فقصدها بحسب الاستعداد الثاني لم يكن هي خيرا بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول والتحصيل الفاضل الشارح
دهش في هذا الموضع فعدله صرح الشيخ بأن الخير هو كمال مقصود فقد ناقض كلام الشيخ يشعر بأن الخير والكمال
واحد وهو يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر   وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو
كذلك   لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشيئين أحدهما وجود كمال خيري والثاني
إدراكه من حيث هو كذلك فإن المغالطة في هذا النمط مبنية عليه   ولعل ظانا يظن أن من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التي بإزائه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم
أن الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها على أن المريض والوصيب يجد
عند الثوب إلى الحالة الطبيعية مفافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة   الوصب المرض الطويل أو وصب الشيء أي
دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه والمفافصة الأخذ على
غرة والغرض من الفصل إيراد شك على شرح اللذة المذكور وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنا لا نلتذ بهما
وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل
فإن استمرار المحسوسات يذهل النفس عن إحساسها والدليل على ذلك أنها مع التجدد المقتضي للإدراك لذيذة جدا
واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهة بعض المرضى الحلو فيصلاه لم لا تشتهي أسبابها سابقا ولم ذلك طاعنا فيما
سلف لأنه لم يجر إلى تلك الحال الالم يشعر به الحس من حيث هو خير   كان الفصل الأول كان مشتملا على الجواب عن
النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الإدراك وهذا الفصل مشتمل
على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذ ولما لم يكن
هذا النقض مما هو بالتنبيه فإن الجمهور لا يشكون أن كراهة المريض الحلو لم يجعل الفصل مشتملا على

وهم وليس كذلك الاول   اذا ارد ما لم يسقط في السامع عنا ما سلف عنه اذا لطف لفهمه دنا فعلمنا ان اللذة
هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن شاغلا فارغا لم يكن لا يشعر بالشرط وأما
عن شاغل فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو والماء عن الفارغ فمثل الممتلئ جدا اذا عاف الطعام اللذيذ فكل واحد منهما
اذا زال المانع عاد شدته وشهوته وبادر ساعة ما هو الان يكرهه   عاف الطعام اي كرهه والعوض من هذا
الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يرادف به فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر   وكذلك قد يحصل الشيء المؤلم
ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في مرض الموت المرضي او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة ادرك
العائق عظم الالم   يريد ان يتنبه على حال الالم انه مثل اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك وهو ظاهر   انه قد يصح ان يكون ما نعتنا
ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان يتشوقا وكذلك قد يصح شوق ذي ما نعتنا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي
يسمى بالمعاشرة كان الحوار لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين حلقه عند لذة الجماع ومثال
الثاني حال من لم يعاشر وصف الاستماع عند الحسنة   يريد ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق
اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم تام شأنه يشاهد
لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا
ونحانه المعاشاة والشيخ استعمل لفظة الذوق هاهنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعرفات بعد الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس
او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر

179

القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود
كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية و
الاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف
هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد
يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه
الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين   يريد اثبات اللذات العقلية وشرافتها على الحسية وهذا البحث
هو عمدة مطالب هذا النمط وتقريرها انه لما كانت اللذة ادراك كمال ما يحصل للمدرك تاما كان كل مستلذ به
اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات و
ادراكاتها التي يتعلق بها اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو
كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجة هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو
لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع
حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية
هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بالمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء مرجو
او بصورة شيء يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها
متفاوتة بحسبها اللذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم يتعقله من صور معلولاته المرتبة في الوجود كلها تمثلا خالصا
عن شوائب الاوهام والظنون على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على
الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذات التي هي اعني
العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى
كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم سطوح الاجسام المحصورة
فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد
يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس

العقلية
محصورة في احساس ملايمة وان يكترث فانما يكترث بالالم الشديد والاضعف كالجلاوزة من المخلّصين فاذا كانت الكمالات
اكثر وادراكها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك
فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها اصلا والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في
قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض وجب ان
يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر
ههنا انه موضع جدلي وذلك ... انتهى اقول انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري
ادراك ملايم ام ليس والشيخ ما اقتصر عليه بل اثبت ما ذكره انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكر ان العاقل يدرك الملايم
فهو ملتذ به وهذا البحث لا يسلم بالعادة والنقد لانه ليس بلغوي فعليكم ان تفهموا البرهان على ان حالة العاقل
هي تلك الحالة بعينها حتى يصح الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يستطرفون لكم ان النفس قبل الموت غافلة
عن هذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي يصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت
مدركة والقول بان الاشتغال بالبدن مانع عن حصول اللذة قول بان يكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا الا لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم
اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بين غيرها مما يشابهها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحد منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة
ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه
بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان هذه العلوم خير له او لا يكون عالما
بها من جهة ما هي خير له ثم انا ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يعلموا الا
مسائل معدودة يتبجحون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بتذكرها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن
لذة مطعم ما او منكح ما الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه فلم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم
بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد التنبيه على حل اشكال يرد في
هذا الموضع وهو ان كل نوع يشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها ويتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالنبات

١٨٦
185
حصولها
فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى
ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى النفس
لا الى المعقولات موجود فيها غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن
الالتفات الى المعقولات وما لم تحصل علمها بالمحدود وما منها فلم يحصل لها شوق اليها وانما اضدادها فلما كانت
مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها واعلم ان هذه
الشواغل التي هي كما علمت انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن لم تنفسخ بعد المفارقة كيف بعدها
كما كانت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شاغل من موقع الهيئات فادركت حينئذ منافاته وذلك الالم المقابل المثل
تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد التنبيه على بقاء الامور المضادة للكمالات
النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول الالم بها حين حصول سببه وعلى ان تلك الآلام
اشد من الآلام البدنية والفائدة ظاهرة ثم اعلم ان رذيلة النقص جنس نقصان سعدا الكمال
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير محصور وما كان بسبب عوارض غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد ان اقسام
الاشقياء بعدم لذلك معلوم وهي انه يقول قوم ان كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد
يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة
فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب
القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوة النظرية فهو غير محصور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب
وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محصور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل
المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا
الفصل لكنه ايضا داخل في جملة النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محصور والبقية الباقية من النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي بسبب عوارض غريبة وحكمها الزوال بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال
والاوضاع فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه وتختلف التعذيب
بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى
الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين

عما المقترن بهم من الحق والسلامة ادنى الى الخلاص من قطانة بمرأ اراد الشيخ في هذا الفصل بين الناقصين المقيدين
بعضانهم سواء دام بعدهم به اولم يدوم ومن الناقصين الذين لا يسعدون بعضانهم بقول النفس
الساذجة الصرفة لا تكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكماء بان للنفوس كمالات حقيقية ليس بالاولى
والتي لها شوق اليها هي التي عرفت ان لا اكتساب لتطرأ لها كالا لام انها ان لم تكتسب الكمال فلا تبح اما ان اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالاتها من جهة الجهل وان كانت معرفة من جهة الالة وانشغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال بالشر يضاد له فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت
مهملة اياه وهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يعدون بعضانهم لانسياقهم الى الكمال الفائت عنهم واما حصل
ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المساق اليه وهو قطانهم البراد واسوأهم حالا الجاحدون وهم
الذين يعدون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابلة في اللغة هو الذي
غلبت عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بقال عيش ابله اى قليل الغموم وهؤلاء لا يسعدون لانهم غير عارفين بكمالاتهم
غير مشاقين اليها واعرض الشارح الفاضل بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بها جهة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل السعادة وان لم يجز
فلا تكون لها شعور بعضانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون شقاوة معذبة والجواب ان النفوس الكاملة
تمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ما ادركته على الوجه ادركته
فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت بذلك ذوات نيل ولمس بذلك الملذ اذ انها الآن تعلقت اضداد الكمال
فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فيحصل وتصير معذبة بفقدان
ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها والعارفون المنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و
انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها
يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع
الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له و
فكانهم كانوا من اهله فذهبوا الى ذلك العالم ولكن لما بالكلية فيه هو الان بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول
وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل

نفوس وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت ونبه عليه بالقياس الى العقل وانما يحققه من هو متيسر له والغافلة عنه من الشيخ والنفوس السليمة التي هي على الفطرة
ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق
لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا
وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بالتمه الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقنعه بالمبلغ الغرض فهذه حال اللذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنقش
فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية
الشديدة الصلبة يقال جاسية اى الهمزة اى صلبت وغشيها اى غطاها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اى شديدا وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا
الفصل بيان حال المستعدين للكمال وتعرف قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة
ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه واما
البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون
موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى
الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال
والجاهلة المعاندة اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم
ان من القدماء من زعم انها تفنى لان بقاء النفس انما هي بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود
لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تنقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها شقي
عن مبادئه لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فادخلهم في سعة رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت محتاجة للادراك
الى الآلات الجسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادئ صور لها وهذا ما ذكره
الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد
اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال
قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان

فيعلمهم التعلق بغير الأشياء البدنية الكثيرة يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي سببها أن يتعلق
بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية لأنها لا يتعلق بها إلا ما
يكون نفسا لها فيجوز أن يكون أجراما سماوية لأن يصير هذه الأنفس نفسا لتلك الأجرام أو مدبرة لها فإن هذا لا يمكن
لن يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل لتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فإن كان اعتقاده في نفسه
وأفعاله الخير شاهد الخيرات الأخروية على حسب ما يتخيلها وإلا شاهد العقاب كذلك قال ويجوز أن يكون
هذا الجرم متولدا عن الهواء والأدخنة ولا يكون مقارنا بالمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس
به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لأوردت عبارته والشيخ جوز بعد ذلك أن بعض التعلق المذكور
بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في أكثر هذه المواضع نظر   فأما التناسخ في أجسام
من ما كانت فيه مستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد
نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا أن يكون عدد الكائن من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا أن
يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واشرح مما تجد في مواضع
أخرى وهذا هو المذهب الثاني وقد أورد على إبطاله حججا أحدها البرهان المذكور لما بيننا أن الأبدان توجب إفاضة وجود
النفوس من العلل المفارقة بدليل أن كل مزاج بدني يحدث فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن فإذا فرضنا أن نفسا
تناسخت بأبدان كان للبدن المستنسخ نفسان أحدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان يوجد لحيوان واحد
نفسان وهذا محال لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه
فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا بتدبيرها ولا بتصرفها في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن
فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية أن النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول
أو تتصل به قبله بزمان أو بعده بزمان فإن اتصلت في تلك الحالة فإما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد
حدث قبله وإن كان قد حدث في تلك الحالة فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية
أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل وعلى التقدير الأول يجب أن يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب أن يكون عدد الكائنات
من الأبدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد إما متساوية في استحقاق الاتصال به أو مختلفة والأول يقتضي إما الاتصال الكلي فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة
وهو مع بطلانه وإما أن يتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الأول وقد فرضناها متصلة هف

والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وهو خلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو إما أن يتصل بنفس واحدة
بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال أو يبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس
بلا نفس وهو أيضا محال أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر ويلزم منه
محالان أحدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولوية والثاني حدوث النفس لبعض
الأبدان المستحقة دون بعض من غير أولوية وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون ويلزم على الأول اتصال النفسين ببدن واحد وعلى الثاني
وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجوز أن يكون معطلا في
زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الأزمنة ولا يحتاج إلى القول بالتناسخ وأيضا لا يخلو إما أن يكون اتصالها ببدن
موقوفا على حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات
المذكورة وعلى الثاني يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال وههنا قد تمت
الحجة الثانية والشيخ أشار إلى هذه الأقسام بقوله ثم ابسط هذا بعد البرهان الثاني وإلى الأصول المقتضية لفساد
المحالات اللازمة المذكورة بقوله فاشرح مما تجد في مواضع أخرى لنا   أجل مبتهج بشيء هو الأول
بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعا الشر ولا
شاغل عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت
الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل
الحسي للأمر الحسي فكل مشتاق فإنه قد نال شيئا ما وفاته شيء وأما العشق فمعنى آخر والأول عاشق لذاته معشوق لذاته
عشق من غيره أو لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من أشياء كثيرة غيره   لما فرغ عن بيان
أحوال النفوس في المعاد وقد أورد فيما مضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي أراد أن يشير
الجواهر العاقلة في ذلك فذكر ابتهاجه في حتم مراتبه وابتهاج الواجب الأول تعالى وإنما ترك لفظ اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول ومن يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وإنما كان الأول أجل مبتهج بشيء
لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وإدراكه هو الإدراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته
أكمل الابتهاجات على الإطلاق واعلم أن كل خير مؤثر وإدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب إذا أفرط سمي عشقا
وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام والعشق

التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على تمام ... واما اذا ما دام العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور
حضور ذات ما هي المعشوقة ثم كان الشوق عند ما من لوازم العشق ثم استشهد بهما بالابواب الى الشوق
الصرف وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج والا تصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت
العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق المدرك لذاته ثم الادراك في ... ثم لم يحاش عن اطلاق هذا
اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته عن غيره وموقع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره
تحت ادراك الغير له واعرض العاقلين الشريفين بان الحسن كان هو الادراك كان او لكم ادراك الكامل يوجب حبه
اشد لا لا بالنسبة على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله بخلاف الادراك غيره لكماله والمخلفات لانحصر
اشراكهما في الاحكام فادى الجوار ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى موجبا له والحواس لم الحسن
هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال والادراك
موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك   وسلوك المبتهجين به ... من حيث هم مبتهجون به هم
الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى السالكين من حيث اولياته القدسية شوق بعده هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول واما المرتبة الشوق الهيه الى ابتهاج القوم   وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من
حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى
من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا كالاذى الحكة والدغدغة فلربما حاكى ذلك
شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية
اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة
الاخرى ويليها هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان فلا بد لهم
العشق والشوق معا وبحث الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عن فقد لذته لانه بتصور وصول الى المعشوق من الله ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ بالذي
بالحكة والدغدغة ثم ذكر ان تلك تشبه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني
ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يمتزجهما الغاية بما يصحبهما معا وههنا متحدان والثاني ظاهر
وسلوك هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهم ثم تلوه النفوس المعوقة في

183

عالم الطبيعة المحبوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة   ولما بان المرتبتين بهما الانفصال ويليهما النفوس الناطقة المتوسطة
والناقصة والشوق في المرتبة الاخرة هو شبيه بانهاي المعاد على الامر والعاطفة ظاهرة   فاذا انظرت في الامور
بامثلها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او
اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية فهذا جملة وتحدى العلوم المفصلة لها تفصيلا
لما وقع عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثبات ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما
لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون
تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالعشاق اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها   والعاطفة ظاهرة وللشيخ رسالة
لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل
الكمال من النوع الانساني من كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم وبذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
انه ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه
من بعده   ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من
ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك   الجلابيب الملحفة والجلبات ما يغطي من ثوب وغيره ونضا الثوب اي
خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس انه نفوسهم الكاملة
وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي
مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمالاتهم الظاهرة من اقوالهم
وافعالهم واما تخصيص هم الذين جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات هي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب
من لا يعرفها ولا يألفها ويستكبرها من يعرفها ان يسقطها من يقف عليها ويعرفها   واذا وقع سمعك فيما

يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك
في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت. سرد الحديث أن يأتي به على ولائه وفلان يسرد الحديث إذا كان جيد السياق له
وسلامان شجرة واسم لموضع وهو أيضاً من أسماء الرجال والإبسال التحريم والإبسال أيضاً إسلام المرء للهلكة أو رهنه والبسل الحبس
والمنع مثل والبسل المخلّى. قال الفاضل الشارح في هذا الموضع إن ما ذكره الشيخ ليس من جنس الأحاجي التي يذكر فيها صفات
يخص مجموعها شيئاً اختصاصاً بعيداً عن الفهم ليتمكن الاهتداء منها إليه ولا من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه فإذن تكلف الشيخ حله تجري
مجرى التكليف بمعرفة الغيب. ثم إنه أخذ يذكر ما يقرب إلى الفهم أن المراد بسلامان آدم عليه السلام وبأبسال الجنة فكأنه قال
المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبإخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات
عند التفاتها إلى الشهوات. أقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على
ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً ويطلق بذلك المثل على كمال يعد كالمتحكم فيطلق سلامان على ذلك الطالب و
يطلق أبسال على مطلوبه ذلك ويطلق ما بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله وليس يكون تلك القصة من قصص
العرب فإنهما من اللفظين قد يجريان في أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض أفاضل ... أن ابن الأعرابي أورد في كتابه
الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها أن رجلين في عهد ... أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه أبسال ففدي
سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الأسر وأبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص
سلامان وإبسال صاحبه وأنا لا أذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته
عن مطالعته لكنها دالة على وقوع هذين اللفظين في نوادر حكايات العرب فإن كان كذلك فسلامان وأبسال كنايتان
مما وضعهما الشيخ لبعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي
سلامان وأبسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تجدها مطابقة
لأحوال العارفين فإذن الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل
العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه ثم إني أقول قد وقع إلي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان وأبسال
أحدهما وهي التي وقعت أولاً إلي ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم
وكان الملك يريد أن يبقى بعده معاقب من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وأرضعته
امرأة اسمها أبسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه أبوه عنها

وأمره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في
أهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدة ثم إنه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة
فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما إلى صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتعذبا بذلك ففطن سلامان به ورجع إلى أبيه معتذراً و
نبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له مع عشق أبسال الفاجرة فأخذ سلامان وأبسال كل منهما بيد صاحبه
وألقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت أبسال واغتم سلامان فتفزع الملك
في أمره فدعا الحكيم وقال أطعني أوصلك إلى أبسال فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار
يشاهد صورة الزهرة فأراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حباً ونفست معه انصرف عن حب أبسال واستعد للملك
بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك ببركة الحكيم الهرمس بإعانة الملك وأحد الملك وأحد النفقة ووضعت هذه
القصة مع حيثيتها ... ولم يتمكن أحد من إخراجها عن أرسطو فإنه أخرجها ... بعلم أفلاطون ... وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن إسحاق من اليوناني إلى العربي وهذه قصة أخرجها أحد من عوام الحكماء ليتبين كلام الشيخ إليه على وضع
لا يتعلق بالطبع وهو غير مطابقة لذلك لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
عما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فإنه أفاضها عن غير تعلق بالجسمانيات وأبسال هو القوة البدنية الحيوانية
التي بها يستكمل النفس وتألفهما وعشق سلامان لأبسال ميلها إلى اللذات البدنية ونسبة أبسال إلى الفجور تعلق عن النفس المعينة
بها بعد مفارقة النفس وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق وإمهالهما مدة مرور زمان
عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما ملاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط
ورجوع سلامان إلى أبيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل وإلقاؤهما نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك أما
البدن فلانحلال القوى والمزاج وأما النفس فللتبعية إياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة
التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها على كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور
الدهر الصورة والمادة الجسمانيان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ أما أبسال فغير مطابق لأنه أراد
به درجة العارف في العرفان وههنا المثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه ليس هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ
وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها وأما القصة الثانية فهي وقعت إلي بعد عشرين سنة من إتمام
هذا الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر
قصة سلامان وأبسال له وحاصل القصة أن سلامان وأبسال كانا أخوين شقيقين وكان أبسال أصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه

ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار
عليه سلامان بذلك فأبى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك كالام فدخل عليها فأكرمته واظهرت عليه
بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملّكها
به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل
عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك
نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء
في الوقت بغيم مظلم ولاح منه برق فابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان
افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول
ذي قرنين استولى على وجه الارض فلما رجع الى وطنه حسب انها نسيته فعاودت الملاطفة والمعاشقة وقصدت معانقته فابى و
ازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا
وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دم حسبوه ميتا فعطف عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى
بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من بعد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش و
العدة وكرّ على الاعداء وبدّدهم واسر عظيمهم وسوّى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه
السم وكان صدّيقا كبيرا حسبا ونسبا وعلما وعملا فاغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوّض الى بعض معاهديه وناجى
ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثهم ما سقوا اخاه فدرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة
وتأويله ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها
في العرفان ان كان يترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صارت
شخصا انسانيا وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
واباءه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكها القوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع
من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه للبلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة
العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه ذا القرنين استولى على وجه الارض

فانه

185

فانه لما لم يملك الخافقين رفض الجيش له انقطاع القوى الحسية الحاملة له والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور
تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيه بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان
لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير
البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه
البدن وتواطؤهم على اهلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما
لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في اخر العمر وزوال هيجان
الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت
تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيده انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر
قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حين اعرض عنها
وهذا ما اصح لنا من امر هذه القصة وما اوردت هذه القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم
العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه
مع بعض طالب الشيء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم بالاقبال على ما يعتقد انه يقربه و
عند وجدان المقصد فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا و
طيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات فهاتان هما الزهد والعبادة
باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه
الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ
بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة
وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا
لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة
مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما اشار
الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز العقلان بحسبه فذكر ان

الزهد والعبادة من غير العارف معاملة ما، فإن الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع، والعابد غير العارف يجري
مجرى أجير يعمل عملاً لأجل أجرة، فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد، وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجهاً إلى الحق معرضاً
عما سواه تنزّه ما عن كل شيء يشغل سرّه عن الحق واستحقار لما دونه، وأما عبادته فارتياض لهمّته التي هي مبادئ إرادته وعزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما

تنزه عما يشغله عن الحق إيثاراً لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحق إلى ما سواه صح

وللقوى المتخيلة والوهمية ليجرّها بالتعويد عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيّعة إياه عند توجهه إلى
ذلك العالم، ولتصير تلك القوى معوّدة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه إلى ذلك الجانب.   قال: لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه
إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على
الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على أنها من عند ربه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع، ومع المعرفة
سبب حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى
العدل المقيم لحيوة النوع، ثم زيد لمستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره، فانظر إلى الحكمة ثم إلى
الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه، ثم أقم واستقم.   لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران
عن العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة، أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لأنه متفرع عليهما، وإثبات ذلك مبني على قواعد، تقريرها أن نقول: الإنسان لا يستقل وحده
بأمور معاشه لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم، وكلها صناعية
لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها، أو يتعسر إن أمكن، لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون
ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر
ومعاوضة وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه من عمله، فإذن الإنسان بالطبع يحتاج في تعيشه إلى
اجتماع مؤدٍّ إلى صلاح حاله، وهو المراد من قولهم الإنسان مدني بالطبع، والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع، فهذه
قاعدة. ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل، لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج
إليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع،
وأما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك، فإذن لا بد منهما، والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة إلا
إذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع، فإذن لا بد من شريعة، والشريعة في اللغة مورد الشاربة، وإنما سمي المعنى المذكور بها لاستواء
الجماعة في الانتفاع منه، وهذه قاعدة ثانية. ثم نقول: والشرع لا بد له من واضع يقنّن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي

ينبغي، وهو الشارع، ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه، فإذن يجب أن يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة، واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون
تلك الشريعة من عند ربه، وتلك الآيات هي معجزاته، وهي إما قولية وإما فعلية، والخواص للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع،
ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية، لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير، فإذن لا بد من شارع نبي ذي
معجزة، وهذه قاعدة ثالثة. ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع
عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب
وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية، فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به، فإذن وجب أن يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم، ووجب أن يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة، والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة، فوجب أن يكون
معها سبب حافظ لها، وهو التذكار المقرون بالتكرار، والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية
كالصلوات وما يجري مجراها، فإذن يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير، وإلى الإيمان بشارع مبعوث
من قبله صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد
لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم، حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحيوة النوع، وهذه قاعدة
رابعة. ثم إن جميع ذلك مقدّر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة، وهو المطلوب،
وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه، وقد أضيف لممتثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنياوي الأجر الجزيل الأخروي
حسبما وعده، وأضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور. فانظر إلى الحكمة وهي
تبقية النظام على هذا الوجه، ثم إلى الرحمة وهو إيفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم، وإلى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي
المضاف إليهما، تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه أي تغلبك وتدهشك، ثم أقم أي الشرع، و
استقم أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدسي. واعترض الفاضل الشارح فقال: إن عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج
الناس إلى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال، وإن عنيتم به أنه وجب على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو ليس
مذهبكم، وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما، وهو تعالى مبدأ لكل خير، فإذن وجب وجود ذلك عنه، فهو أيضاً باطل
لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد، وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فإن ذلك أصلح. وأيضاً قولكم المعجزات دالة
على كون الشارع من قبل الله عز وجل لا يمكنكم، لأن نسبة المعجزات عندكم إلى قوى نفسانية تحصل للأنبياء ولأضدادهم السحرة كما

نحن في النمط العاشر وبما ذكر الشيخ عرضه بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر على قدر ما دل الدلالة المعجزات على كون اصحابها
انبياء وانقض القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الرحمانية واسم لا نقول
به وانقض القول بالعقاب على العاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو شبيه به المسافة الى الدنيا
مع قوانينها عنها وانكم ان سبب العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان
نقول اسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انه تلك
الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كقولهم خلق الاسنان مثلا لصلاحيته للمضغ الذي هو غايتها فلو لم تكن تلك الغاية
مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح
بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون النبي مجبولا على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي
منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فان اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال
على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان شاهدات المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء
دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ان ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة
في النفس هي المقتضية لتعذيبها وانتساب الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب اعلم ان جميع
ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليس مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا تكمل النظام المؤدي الى اصلاح حال العموم في
المعاش والمعاد الا بها وان الانسان يكفي له في التعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب
او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه
لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وبين ما في غرض غيره من امر الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى
غرض العارف فيما يقصده فقوله العارف الكمال الحقيقي حال التام بالقياس الى الله احد بها النفس خاصة وهي مخيلة لذلك الكمال
والدائمة لبقيه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة الى الله والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف
وتعبده يتعلقان بالحق الاول لاجل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا
فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره يعني ان يتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على
عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان

فقد قال

فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فان الحق
مؤثر على العرفان واما احتج العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر مثل الثواب والاحتراز
عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بما ذكر فيما
انه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا مناقض لما ذكره
في قوله عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا
مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل مراده ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق
بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول
الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد اسناد العبادة الى الحق واجبا
من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة
بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما للذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله و
تعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا
التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وما في الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون
غرض العارف محالا لا غرض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون
ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان باعثتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى [عبادة] لانه الحق فيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا
الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ابطل
في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول
هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما و
مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه
المعترض ونحن نقول انها تتعلق بها لا لشيء غيره وايضا اقول في بيان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي

امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه معقولا او لكونه مستحقا للمريد بارادته وهما ليس المراد كذلك فان من سقط
الى غير اصابة المستحيل بتوسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم
لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا
ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث
مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية
القدس في شجون الايثار وقد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحم على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه
بكده مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق
وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناول
وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن و
الذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وآله من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجعل الحق واسطة في
تحصيل شيء او غيره وهو من تبرز في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووصل العذر بان بعضه في ذاته وفي
عبارات الشيخ لطائف كثيرة منها التمثيل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول
ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه
او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره وهو مع كونه في صورة الزهد ذو حرص الحلو بالطبع على اللذات
الحسية بان التارك تاركها ليستأجل اضعافها واو ليطمع منه الى القناعة ومنها تنبيه على همته الى الدناءة والضعة فانه
قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى مرتبة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج
بالذكر وقد ذكر في اول الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية بحسب وعد الانبياء عليهم السلام
وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر بهذه السعادة
بالسعادة التي تليق بهم اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني
او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت

درجته

درجته هذه فهو مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة اي الاعتصام بها واعلم ان الشيخ لما فرغ من ذكر مطالب العارفين
وغرضهم اراد ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ونشرح ما سنح
لهم في مسالكهم فذكرها في احد عشر فصلا اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي
اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائض
آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان تصديقا مستفادا
من برهان او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه
في طلب ذلك الفيض والمكاشفات والارادة مترتبة على هذا التصديق فعبر عنها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور
ثم صرح بان ما عنه في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تنفصم فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل
روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك
ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء و
الحركة المذكورة هاهنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا هاهنا لان الاسباب الاعتدادية اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور الا مع السكون النفس الذي اشترط هاهنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة
ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل
صنف وذلك غير مناسب لما فيه ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلاثة اغراض الاول
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم
الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى
النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تامر فيه شمائل المعشوق
دون سلطان الشهوة مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه
والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وسائر اغراض الرياضة
وانا اذكر فصل الخوض في النفس ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض

واجبارها على ما تقتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم تكن لها
طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة الى اللذات المتخيلة والموهومة
بسبب ما تذكرته تارة وبسبب ما تأدّى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك
الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعاقلة
مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة فمنعتها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة
للشهوة والغضب واجبرها على ما تقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته مبادية في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي
بنهيها كانت هي مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى يتبع الحيوانية فيها
احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما تسمى هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة و
المطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه الاسماء في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها
ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها
الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير و
كل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه
والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم بقدر من اجل اصنافها ولنه عدادها فهذا اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول
الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجة واما داخلة فاذن للرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة
اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجة والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب
التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي فيتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلة اعني
الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع
الشيء اللطيف لا تمكن الا بلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن
الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل
واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني

العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وما في القوى صح

المنسوبة

المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل
للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني انها انما تكون رياضة ما
لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يسهل عليها لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت
الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينئذ يكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس
اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها
وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان تفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك
كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى
اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان
منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة
بعيدة نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة بعيدة نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس
يناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والحكماء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية
وفي ايقاع الانفعالات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون مؤديا
الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود و
الامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر
اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين
عرضها شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب
بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم
الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون

اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقه ولونه وتخاطيطه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى
الامر المجازي من الاثنين مما يقصد به اسلاس النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوى العاملة ويكون في
الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل
الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي سهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واشار اليه من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض
اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه
الغواشي اذا امعن في الارتياض عن الشيء اعرض وخلس واختلس استلب وومض البرق ومضا وومضا اي
لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في
تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وآله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان
اللذان يكتنفان الوقت لانتفائه وبائه الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته   ثم انه
ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش
فيكاد يرى الحق في كل شيء   اوغل ان سار سيرا وامعن فيه وتوغل في الارض ان سار فيها فابعد وتوجد في النسخ
بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل والمجاز انه سيظن خفيف وعاج عنه ان رجع وانثنى عنه وعاج به ان اقام به والمعنى ان
الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا للحصول من قبل
ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستنفاره عن قراره فاذا طالت عليه
الرياضة لم يستفزه غاشية وهدي للتلبس فيه   علا واستعلا بمعنى والسكينة والوقار واستوقر في بعد ثم اي فعد
فعود واستصاغ عن مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه ان استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما
ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه عن ماهيته له
فيتهم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذن وتوقعه
لعوده والعارف يمكن بعد الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل
التلبيس فيه   ثم انه ليبلغ الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا

بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا
في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة يتعلى وقته سكينة وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد
والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشبهها بالمنار واضحا وفي
بعض النسخ نبارا ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة ارتفع الحق الاول واسفا ان متلهفا والمعنى ظاهر
ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما
تغلغل الماء في الشجر تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاكف
حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده
مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره   ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم
يتدرج الى ان يكون له متى شاء   في بعض النسخ انما يتأتى له ان يتفحح ويتسهل عليه بعد ما كان ان يتنجح ويسهل
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون   تعالى عرج عرجا ان رقى وعرج عليه
تعريجا اذا اقام وعرج اليه والعرج اذا انعطف فالتعريج ههنا اما بمعنى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف
وحف واحتف حوله اذا طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر   فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة
مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى
نفسه وكان بعد مترددا   تعالى در اللبن وغيره اذا انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها
لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق اذا صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاض عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نالها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق
المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين   ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ
جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول هذه اوج درجات
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وبعدها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي
وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث
هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان ههنا

لا لاحظ النفس من حيث هي مبتهجة بالحق من حيث هي حصلت لها منه وهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق
التفات بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو
متوجه بالكلية الى الحق واما لحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي
ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي وهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه
في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت
المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء
والجميع تسعة والشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى ذكر فيها اول الاتصال
المسمى بالوقت وعلمه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستمراره بحيث ... الاستمرار مشتملة على مراتب بداية
السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر
الحصول باثر اللاحصول واستمراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول
الاتصال مع عدم المشية واستمراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى
الالتفات الى ما نزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص. لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال
الالتفات الى ما نزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باقي
درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان النسبة على بعضها تشمل النسبة على بعض ما قبلها وذكر ان الابتهاج
بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب
الى جانب ... وقد اسعى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول
الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وههنا ظهر ان معتقديهم والمخلصون على خطر عظيم
العرفان مبتدأ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد

ثم وقوف. قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واول في قوله انه مشهور بين اهل الذوق ان التكميل
الناقص يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما
يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع
مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق
الشعر والنفض تحريك شيء ليسقط عنه ما ... بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء
والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدأ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعتبارها
ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات الى ما عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك للتوخي
الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي يسوقها (?) الشيخ ذكر درجاتها في الفصل
الذي يتلو هذا الفصل فسائر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ
بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم
انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه
الذي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منتهٍ الى الواحد وهناك لا شيء واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها
العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة
ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر. العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير
المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة
ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان

كأنه لا يخلو بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول أن معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي
هي النعوت الإلهية وهي ليست بأقل من درجات ما قبلها أعني درجات التزكية من الأمور الحقيقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية
وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية والحقيقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك
إلى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي السلوك بأن الفناء في التوحيد واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات
غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذاكرونها ثم يتفاهمونها تعليما
وتعلما أما التي لا يصل إليها إلا آحاد عن إيجاده فضلا عن تصوره فلم يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلا عن أن يعبر
عنها بعبارة وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك
ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان
دون أن يطلبه بالبرهان فهذا إشارة إلى ذكر الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا الكشف عنها المقال غير الخيال لما
سنبين في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلوا بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم
أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا   العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما
يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا
يستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم
وأحوالهم تقول رجل هش بش أي طلق الوجه طيب وبسام أي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية
على وزن ثمانية أي أشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعافلة أو ما يشبهها وليس على قياس ومعنى
الفصل ظاهر وهذان الوصفان أعني الهشاشة العامة والتسوية الخلق في النظر أثر الخلق الذي يسمى بالرضا وهو خلق
لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء لا يوافقه على ما أشير إليه من قائل ورضوان من الله أكبر
ومنه سمي أول من هو خازن الجنة ملك اسمه رضوان   العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس الخفيف فضلا عن
سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا أتاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول وأما
عند الوصول فإما شغل له بالحق عن كل شيء وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش
خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي حركته وكذلك حفيف جناح الطائر والخلجة جذبة والنزعة والخلجة
النبض شغله وأزعجه فانزعج أقلعه من مكانه فانقلع وأتاح له أي قدر وقيل أنه أتاح الطريق أي أظهره والمعز أن

ملك
للعارف أحوال لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف ما يحس به فضلا عما فوقه و
الأحوال تكون في أوقات توجهه بسره إلى الحق إذا طرأ في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب إما من
جهة نفسه كأن يرد عليها ما يزيد استعداده للوصول أو من جهة حركة سره كأن يتأمل في فكره فيعرض له الالتفات إلى
شيء غير الحق وبالجملة لا يسمى بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا مشتغلا عليه بسبب ذلك فإنه من كل وارد
غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه وأما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند
الوصول لا يخلو من أحد أمرين أحدهما أن يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره إما لقصورها
أو لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجة والثاني أن يكون القوة
بحيث تفي بالأمرين معا فلا تغفل الأمور الخارجة لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق وأما عند الانصراف فلأنه يكون حينئذ أهش
الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة   العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا
يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر الله في القدر وإذا أمر بالمعروف أمر برفق
ناصح لا بعنف معير وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله   لا يعنيه أي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه
فاته ما يعنيه والتجسس التفحص والتحسس من الشيء أي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره أي استهامه وغيره
إلى العار وجسم أي عظم وغار الرجل على أهله يغار غيرة ومعناه أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه
مقبلا على شأنه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة أحد ولا يتجسس لا فارع أو خائف أو غائب ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير أمر الوالد لولده
وذلك لشفقته على جميع خلق الله وإذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه والفاضل الشارح قال في تفسيره وإذا
عظم المعروف يغار أهله فربما أعراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن   العارف شجاع وكيف لا
وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة
بشر ونساء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه والأول
يكون إما بالنفس وهو الشجاعة أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون إما أن يكون مع القدرة على
الإضرار وهو الصفح والعفو وأما لا مع القدرة وهو نسيان الأحقاد وهما عدميان والعارف بالجميع كما ذكره
الشيخ وذكر علله   العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم
من دواعي العبر   استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل

والعطر بل ربما آثر التقشف وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما أصغى إلى الزينة وأحب من كل شيء عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين

يقال تقشف الرجل إذا لوحته الشمس أو الفقر فتغير وأصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع وأترفته النعمة أي أطغته وهو يتقلب في النعم أي يتقلب عن متطيب وأصغى إليه أي مال وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البحر درة والخداج النقصان والسقط رديء المتاع وارتاد أي طلب مع احتيال في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر أي قربا ومنزلة وعكف عليه أي أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف إلى البهاء أحدهما فضل العناية به والثاني مناسبته لعالم القدس

والعارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف

اجترح اكتسب والمراد أن العارف بما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو بمن يأثم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالناسين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له

الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه أي تقبض بغض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط وهو جهلهم به فإن الناس أعداء ما جهلوا وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل إنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

نريد أن نبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الإجمال

إذا بلغك

193

إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة

تنبيه تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة

الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية كالأمراض الحادة وإما نفسانية كالخوف وإعسار ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك بنى الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فصلين أراد الاستعداد والإشارة إلى وجوده في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فأما فصل بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأعراض الحادة وبين غيره وفرق بأن القوى الطبيعية ههنا أحالته لما تعذر به عن المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فإن إمكان هذا الإمساك لا يدل على إمكان الإمساك في سائر الصور قلنا الغرض من إيراد هذه الصورة ليس الإبانة عن اقتضاء الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدة طويلة على الإطلاق وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه

تنبيه أوليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية

نبه في هذا الفصل عن الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك إلى ما ذكره في النمط الثالث من أن كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولا

تنبيه إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع إليها احتيج إليها أو لم يحتج فإذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها ووقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحلل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اتصاف المرض مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من جهة كلال البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة

السبب في كون العرفان مقتضيا للإمساك عن القوت

هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي هي الهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك
الخوفي لان الخوف والعرفان يتقاربان فالاعتراف يكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف يجوز كون الاحوال النفسانية
سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفاني
باقتضاء الامساك اولى من المرضي لان المرض في بعض الصور يحتاج الى نقصان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى
مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل
تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض
المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا كارة بعدم الحرارة الغريزية بها
وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي عدم الاحتياج الى الغذاء
وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء
تلك المدة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة يريد ان خاصية اخرى للعارف وقد ادعى امكانها في هذا
الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيسقط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له
عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح
فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما
يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء
السكر وعنت اعرضت والهزة النشاط والارتياح واولت اي اعطت بقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة
البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوى و المقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الا
بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم

196

من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة
لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا
يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة يريد خاصية اخرى من المذكورين ادعى امكانها في هذا
الفصل وسيبينها في بضعة عشر فصلا بعده التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال
من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان المطلوب
على وجه يتضح قد ذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا مانع اللهم
الا مانعا يمكن ان يزول كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فقد دل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل
المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره
بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام
السماوية نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستور الا على الراسخين في
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة
كما للنفوس منا مع ابداننا وان نالت بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك فيتظاهر رأي جزئي
واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة
جزئية شاعرة بالوقت والنقشان معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين
احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها
والمقدمة الاولى قد بينت بتمامها والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي
نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله

في العالم العنصري اشارة الى ان ليس من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية بين ما يحركها والى ما هو من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله الظاهر ان جوهرا واحدا كليا الى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وخبرها محذوف اي قوله كالاشعة به وحقائقها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون ايضا وذلك لظاهر ان في عند هما احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يشتركان في النسخة كما في الذهن الانساني ولفظة سهو يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق والحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ من هذا الكلام اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله اشارة بالوقوف الحاصل من رأي المشائين بقوله والنقش معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو الظاهر وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او النفسان معا بحسب الرأي الثاني ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا هذا الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشار اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجود الاستعداد وعدم زوال الحائل لان فاعلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابلية قابلة فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل

عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتأد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق بنى على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان يتعلق الغرض بالمثال الآخر كرر اعادة ليذكر احكامه وبدأ بالاشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ممثلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضلها في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني العقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباطن الظاهر الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم ولنحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والشيء الدائر بسرعة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى وهي يذكر ما يوردها من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سببان لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى آثاره مع بقاء السبب كبقاء صورة المنتقل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وبقائه مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لاجل الامتداد واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج

الى ما يدل على وجوده كما ينبغي ولذلك لم يحكم الشيخ في هذا الفصل بوجوده   قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا
محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب
باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كان ينتقش في معدن التخيل و
التوهم من لوح الحس المشترك وربما جرى بين المرائي المتقابلة   يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي
من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم
الاصلي بغير علة في الاصحاء ليست معدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي
مرتسمة في قوة باطنة من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب
الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني
النفس التي ترسل الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك
ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت
في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك من الصور في الحس المشترك كما كان ينتقش في معدن التخيل و
التوهم من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور
في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بتعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح
يجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة
والحواس العقلية كافية في الفرق بين الصنفين   ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغل حسي خارج
يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه من غيره كانه يبرّئه عن الخيال برّا وتعصيه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط
التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته
ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل
على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة   ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام
الراسم والمرتسم موجودين اذ لا مانع يمنعهما عن ذلك في الحال لكن ذلك انما يعلم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل
على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجة عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبرّئه عن المتخيلة برّا اي يسلبه عنه سلبا وتعصيه غصبا والى ما يمنع الفاعل
عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا احدّا النظر في غير الصور المحسوسة احرّا التفكر او

التخيل

التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعتمال والاعتمال
هو العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي
فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان
الصغير لا يمكن ان يحصل الصور الكبيرة من غير تشويش لا يمكن ان يحصل الحس المشترك الشخص من الصور وان لم يكن لشبح
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مرّ بما ذكر في فصل مفرد وهو ان الالتفات الى احد
الجانبين يمنع عن الالتفات الى الجانب الآخر   النوم الشاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذبه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة الطالبة للراحة عن الحركات
الاخر اتخذا فقد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها استغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه
فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة
واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة   يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاسناد وسكون الشاغل
الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب
الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للاعضاء فتجذب النفس الى جانبها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل
في شأنها تعينها الطبيعة على امر ما تشتغل عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي
تجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى
تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون شغلها معاونة الطبيعة في تدبير
البدن ولا تفرغ لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان
والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا   واذا
استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها
فضعف احد الضابطين   معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل
الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا   انه كلما كانت النفس اقوى كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها

بالشواغل أقل وكان يحصل منها للجانب الآخر فضلة أكثر فإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها أقوى فإذا كانت مرتاضة
كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى   لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك
من السبب الباطني شرع في بيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد أن يفصل البيان في كيفية ارتسامها من السبب المؤثر
في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصة للنفس وهي أنها كلما كانت قوية لم يشغلها اشتغالها بأفعال
بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصة بها وأن
كلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب
النفوس بحسبها غير متناهية قوله كلما كانت النفس أقوى كان انفعالها عن المحاكيات أقل وفي بعض النسخ كان
انفعالها عن المحاذيات أقل وهذه النسخة أقرب إلى الصواب وكأن الأولى تصحيف لها أما على الرواية الأولى فلأنه
أن المتخيلة إنما تشتغل عن الأشياء التي تناسبها من غير توسط والتي لا تناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة
لا عن انفعال النفس عن محاكيات المتخيلة في أفعالها الخاصة بها فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية في جوهرها
كان انفعالها عن المحاكاة قليلا لئلا تحتث لا يعارضها المتخيلة في أفعالها الخاصة بها وكان ضبطها الكلي الفعلين
أشد وأما على الرواية الثانية فمعناه أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر
كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كان أضعف كان بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها من فعل أقل وكان يحصل منها لذلك الفعل فضلة أكثر إذا
كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة أن احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإتيانها على ما يقربها
إليه أقوى   إذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما
يشغل الحس ويوهن التخيل فإن التخيل قد توهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما
فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة فإذا طرأ على النفس نقش ابتدر التخيل إليه وتلقاه أيضا وذلك إما لمنبه من هذا
الطارئ وحركة التخيل بعد استراحة أو وهنه فإنه سريع إلى مثل هذه النهضة وإما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فإنه
معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح فإذا قبله التخيل حال رجوع الشواغل انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات
أي فرص تجد بها النفس فجأة وتساح أخرى والترخرج التباعد والمعنى أن الشواغل الحسية إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة
الاتصال بالعالم القدسي بعينه تخلص فيها عن استعمال التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتتأدى أثره إلى التخيل

فيصور

فيصور التخيل في الحس المشترك صورا أو شبهه مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا إنما يكون في أحد حالتين أحدهما النوم الشاغل
للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فإن التخيل توهنه إما المرض وإما تحلل الذي هو الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب
كثرة الحركة الفكرية وإذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرك
التخيل إليه بسبب أحد أمرين أحدهما يعود إلى التخيل وهو أنه إذا استراح عن الكلالة وكان الوارد أمرا غريبا مناسبا انبعث له لكونه
بالطبع سريع النهضة للأمور الغريبة وثانيهما يعود إلى النفس وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وانفعالاته فإذا
قبله التخيل وكانت الشواغل مساعدة بسبب النوم أو المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك   وإذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك
وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه لا سيما
والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد تفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى فإذا فعل هذا صار
الأثر مشاهدا منظرا أو هتافا أو غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة أو كلاما محصل النظم وربما كان في أجل أحوال
الزينة   مثال الأول الباري إلى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وآله إن روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء
عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم العا
وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود
من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون مشاهدة وجه أو جهات فقط ومنه ما يكون
استماع صوت هاتف فقط يقال هتف به أي صاح ومنه ما يكون مشاهدة مثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل
النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أعلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم
واستماع كلامه من غير واسطة   إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو مزاجية سريعة
التنقل من شيء إلى شبهه أو إلى ضده وبالجملة إلى ما هو منه بسبب وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم تحصلها
نحن بأعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى وما يجري مجراها مما يوصل وفي تذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال
أو ينضبط وهذا الضبط إما بقوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى تكون قبولها
شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابطا للخيال في موقف اللوح فيه بقوة كما يفعل

ضدادها
الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها للحرارة الفصلية بصور جميلة ومحاكاتها السرور والرزايا با
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله انها تعين في اصناف
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستلبحا للحدود الوسطى فتحتاج اظهرهما الاخر لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا
انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه
الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الامور التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان
تفعل او لا تفعل وهذه القوة اعني المتخيلة ربما تخرجها ان تقلعها ويحركها شدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الاشتغال او
الى الانبساط والقصد سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت المتخيلة على
ما تريده ومنعتها عن ان تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في
الخيال فانه صارف للمتخيلة عن التلذذ الى الالتفات عنها وسماها اوعن التردد الى الذهاب قداما وورائها كما يفعل الحس ايضا ذلك
عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتد ادراكها تقاصرت عن الادراكات
الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية
حالتي النوم واليقظة الى تعبير او تأويل كما سيأتي   فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى اثرهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح
فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات المتخيلة ومحاكياتها وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم
الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس بها معتنية فترتسم في الذكر ارتساما مكونا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما
يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء
متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذي تلته فسهلا عنه الى وكذلك
الى الحدود بما اقتص ما اصله من مهملة الاول وربما انقطع عنه وانما اقتصه بضرب من التحليل والتأويل   للاثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثا ضعيف لا يبقى
شئ له اثر يذكر ومتوسط يشتغل عنه المتخيلة ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابته شديدة
اي ثابته شديدة القلب ويكون معتنية بها فتحفظه ولا تروعها اوهام ذكران هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع
الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يعقل الذهن عنه ومنها ما يتعقل ويتناساه ويقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب
من التحليل والى ما لا يمكن ذلك   فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا

كان الهاما

احدهما
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتاج الى
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير الصراح الخالص واما يختلف
التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يقصر الى مناسبة ما يكفي فيها مناسبة
ظن او وهم وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين والباقي
الفصل
ظاهر وقد تم المقصود من الفصلين المتقدمين من الكلام في هذا النمط   انه قد يستعين بعض الطبائع
لافعال
تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص
بذلك فهو له ميلا ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال
تشغل
يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما
يعرض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر بوجه او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل
لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء مور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال
تحريكا محيرا كأنه اجبار للطبع وفي ضربهما اهتبال فرصة لتخلية المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه
الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام
المخلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض
ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب
وتارة يكون مع تراءي شئ للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة   تؤثر اي يروي والشد الحثيث العدو
المسرع ويلهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا واللهث الرعدة وارتعش ارتعد
والروجة الاضطراب والدهش التحير وقد دهش اي حيرة وترقرق اي تلألأ لا وامع وتمور يمور اي تموج موجا واهتبال
الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمخلط المتخليط والذي يمس من جنون مس والتوكل اظهار العجز
والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بها من يستنطق
في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر بوجه يكون كالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا اديرت حال شعاع
الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من السواد البراق
فهو لطخ ماطر الابهام بالدهن بالسواد المتثبت بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه
يحير الناظر اليه واما الاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المملوءة ماء بحال الشمس او الشعلة واما الاشياء التي تمور فكالماء

الذي يموج شديداً في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر
والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للمسائل المذكورة فيما مضى من الفصول بما يجري في الامور الطبيعية
اعلم ان هذه الاشياء ليست سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه
الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعياً الى
طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما
يرام به منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضاً التفصيل. يقال ربات
القوم ربا اي قبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وربيئة استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب
بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اول كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب   ولعلك قد تبلغك
عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفاً استسقى للناس
فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء
والموتان والسعر والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طائر او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع   والسيل
الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك
لما فرغ عن بيان الآيات العلية المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر
الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تأتي
بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال التي عندهم يتوقف على عللها الموجبة اياها تخارقة العادة
انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على
وزن الحيوان فهو ضد الحيوان وهو غير مناسب لهذا الموضع   اليس قد بان لك ان النفس الناطقة
ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرباً من العلائق وعلمت ان هيئة تمكن العقل منها وما يتبعه قد يتأدى
الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم
مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرجاً او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان   مدرجاً
يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثر

199

عند الجمع ما عددناه اذ ما دبرها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه
ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى
تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت
شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها   التذكرة في هذا الفصل شيئين
احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
والاخر هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى
بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئة الحاصلة فيه من تلك الهيئة النفسانية وجعل يؤكد ذلك بان احدهما ان
توهم الماشي على جذع زلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الا
قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فيتسلط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حداً يأخذ البدن الصحيح
بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق او برء وانتعاش يقال افرق المريض افراقا اي قيل واما التنبيه فهو ان يعلم
من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها
كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام
العالم مبادي لجميع ما ذكر في الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا
في جسم صار اولى بها لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها او لها ولو كان بالاثر فنبه ان
يذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما الباردة
مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا تستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها
وتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها بتأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي
حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة   لشهوة
والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من غيرها قال الفاضل الشارح
هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف
تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التحللات التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على جواز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال

بذلك على تجويز أن يكون لبعض الناس هذه القوة فإذن لا يتعلق بهذه الاستدلال إلا بالنفس ولا يكون مجرده فإن كان المقصود
إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا
التطويل وأقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول النفس لا تدرك الجزئيات أصلا وقد مر الكلام فيه
لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيل مثل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وأيضا هذا الفاضل قد نسي قول الشيخ أن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية
أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها والأولى تجويز الاكتفاء بالجهل في سائر الدعاوي المذكورة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما تفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل
لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار لما ثبت
وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية على القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علة تخصص
بذلك البعض من النفوس وقد ذكر الشيخ لتلك العلة بجواز أن يكون عين ما يشخص ذلك البعض من النوع وبجواز أن يكون أمرا
غيره إما حاصلا بالكسب أو لا بالكسب فإن الأقسام هذه لا غير ونقرر كلامه أن يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج
الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي بعينها المشخص الذي يصير النفس معه نفسا
شخصية وربما تحصل لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للأولياء والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات
علة هذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا
عن حجة والجواب أن وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع
وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه قال الذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون
خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على
مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه
من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأزكياء فيه الغلواء الغلو والشأو الغاية والأمد والمعنى ظاهر وهو دال على أن
الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أعدم الوسط من الجانب الذي يقابله قال الإصابة
بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل والمبدأ فيها حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكة في المتعجب منه بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من
يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيا أو مرسل جزء أو منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار النهك النقص من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان أي نقصه وضنى ونهكته الحمى أي أضنته ومن عرض

أن يوجب وأما قال الإصابة بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل لأنها مما لم يجزم بوجه برهاني وأمثالها من الأمور الطبيعية
والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء
ما يعلو عليهما من الهواء وبإنفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين الماء الذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى
الرأي العامي قال الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها
خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية
مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فعلية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار
غريبة والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث
لما فرغ عن ذكر الشيخ جميع الأفعال المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية حاول التنبيه على أسباب الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الأجسام الأرضية
السفلية وقسم يكون مبدؤه الأجرام السماوية وهي وحدها لا تكون مبدأ للحادث الأرضي ما لم ينضم إليها قابل سعيد
وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس
الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لأنه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا إلى ذلك القسم ولم يذكر
أن ذلك القسم نيرنجات وكذلك الطلسمات قال إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكرا لكل شيء
فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك
الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تسرح
أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب انبرى له أي اعترض له وأقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ضد الرفق
وسرحت الماشية أي أنفشتها وأهملتها وذاده أي طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار
ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير
بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور العجائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب قال أيها الأخ إني قد مخضت لك في هذه الإشارات
عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة
والعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة

سريرته وبتوقفه عما تتسرع اليه الوساوس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما سالك منه مدرجا مجراه منه فاستفرس
مما سلفه لما استعمله وعايده بالله وبايمان لا مخارج لها الحرى فيما نوبته مجراك منا سيأتيك فان اذعنت بهذا العلم او
اضعفه فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا تعالى المحضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه و القفقا
والعقعقة السني الذي يؤثر به الضيف وابتذال التوسل امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة
والجرأة على الحرث كل امر وضعاه والفاعة من الناس الكثير المختلطون والخدع الدين اي خادعه وعدل والهمج جمع همجة وهو
ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وثوثو بالكسر فيهما اي بقايا الدر
والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت
اي اعطيت فيما تقدم وتناسى به ان تعربه واذاع الخبر افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من
المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق المعتقدون للحقائق الجازمون ينقسمون الى
واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون يستغنون عن التعليم فبقي ههنا
ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون
والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة
والدربة والعادة والرابع المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اشار الى اعتبار اثنين منها في انفسهم احدهما الى قوتهم النظرية وهو الوثوق بنقاء
سريرتهم والثاني الى قوتهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنين اشار الى اعتبارهما بالقياس الى مطالبهم احدهما
بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تتسرع اليه الوساوس والثاني بالقياس الى
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عملا ورسما حسب
ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب وهذا آخر ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة
البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا
اتوقع ممن يتصفح كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله
ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد

والحمد لله اولا وآخرا

تم تم

قد وقع الفراغ من تتميم هذا الكتاب في يوم الجمعة الثامن والعشرين
من شهر محرم الحرام لسنة احدى عشر ومائة بعد الف من الهجرة
النبوية المصطفوية على هاجرها الف الف صلوة وتحية
وانا الفقير المحتاج الى رحمة ربه الغني
سيد علي الموسوي عفي عنه بالنبي والولي